Machine Translated by Google

AQUINAS

on the Divine Ideas as Exemplar Causes

GREGORY T. DOOLAN

Machine Translated by Google

Aquino

sobre las Ideas Divinas como

Causas ejemplares

Machine Translated by Google

Gregory T. Doola

Aquino

sobre las Ideas Divinas como Causas ejemplares

Prensa de la Universidad Católica de América
Washington, D.C.

Derechos de autor © 2008

Machine Translated by Google

Prensa de la Universidad Católica de América

Reservados todos los derechos

Impreso en los Estados Unidos de América

El papel utilizado en esta publicación cumple con los requisitos mínimos de
Estándares nacionales estadounidenses para la ciencia de la información: permanencia
de papel para materiales impresos de biblioteca, ANSI Z39.48-198
∞

Catalogación en formato PDF de la Biblioteca del Congreso

Doolan, Gregory T.

Santo Tomás de Aquino sobre las ideas divinas como causas ejemplares / Gregory T. Doolan.

pág. cm.

Incluye referencias bibliográficas e índice.

ISBN 978-0-8132-1523-5 (tela: papel alcalino) 1. Tomás de Aquino, Santo
1225?–1274. 2. Dios—Atributos. 3. Idea (Filosofía) I. Título.

B765.T54D588 200
111´.2—dc22 2007045815

Machine Translated by Google

Para John F. Wippel

por todo lo que me ha enseñado

^

Machine Translated by Google

Índice

Expresiones de gratitud ix

Lista de abreviaturas x

Introducción xiii

1. Las ideas como causas ejemplares 1

2. La existencia de ideas divinas 44

3. La multiplicidad de las ideas divinas 83

4. Identificar las ideas
ejemplares de Dios 123

5. La causalidad de los
ejemplos divinos 156

6. La participación y los
ejemplos divinos 191

Conclusión 244

Bibliografía 253

Índice de temas 265

Índice de nombres 275

Machine Translated by Google

Acuse de recibo

^

Me gustaría agradecer a todos aquellos que me ayudaron a escribir este libro: Barry Jones por estar siempre dispuesto a escuchar mis ideas; Peter Kwasniewski y A Daniel O'Connell por proporcionarme conocimientos filosóficos; a Giuseppe Butera, Patrick Harmon, Gerald Russello, y a mi madre, Elisabeth Doolan, por ayudarme con la traducción ocasional; Joseph Tylenda, SJ, Susan Karp, y a todo el personal de la Biblioteca Teológica de Woodstock por su ayuda con mi investigación; y a todos en la Universidad Católica de América por su apoyo durante mis revisiones finales de este trabajo.

Mi agradecimiento especial va para Eric Perl, quien me inspiró por primera vez a escribir sobre las ideas divinas, John F. Wippel, quien ofreció ideas y consejos invaluables sobre este tema, Timothy Noone y Brian Shanley, quienes me desafiaron a considerar diferentes perspectivas, y mi esposa, Kelly Doolan, quien me brindó El amor y el apoyo que me ayudaron a llevar este trabajo a término.

Por último, me gustaría expresar mi agradecimiento a mi padre, Thomas Doolan, quien hizo posible en primer lugar que yo estudiara filosofía.

Machine Translated by Google

Tejido

Λ

agosto

De la civilización de los De las civilizaciones de los

De div. qq. 83 De diversis quaestionibus LXXXIII

De Gen. ad litt. De Genesi ad litteram

De lib. árbitro. De libero arbitrio

De Trin. De Trinitate

De ver. rel. De vera religione Tr.

en Ioán. En Ioannis Evangelium tractatus

Thomás como Aqu

comp. teol. Compendio teológico

De todo De todo y esencia

De malo Quaestiones disputatae de malo De

oper. oculto. De operatoribus occultis naturae De pot.

Quaestiones disputatae de potentia De prin. nat.

De principiis naturae De spir. crear.

Quaestio disputata de espiritualibus creaturis De sub. sep. De

substantiis separatis De ver. Quaestiones

disputatae de veritate

De virt. en comunicación. De virtutibus in communi

En De an. Sentencia libri De anima

En De caelo En libros Aristóteles De caelo

Machine Translated by Google

En De div. nom. In librum beati Dionysii De divinis nominibus exposición

En De hebd. Expositio libri Boetii De ebdomadibus In De Trin. Super Boetium De Trinitate

En Ét. Sententia libri Ethicorum

En hebreo. Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Hebraeos

En lib. de causa. Sancti Tomás de Aquino Super libro de causa

En Meta. En Metaphysicam Aristotelis commentaria

En Física. En octo libros Phyiscorum Aristotelis

En Correos. un. Expositio Libri Posteriorum

En Enviado. Scriptum super libros Sententiarum

Lect. súper Ioann. Lectura super evangelium johannis

Quaes. disp. de an. Quaestiones disputatae de anima

Quod. Cuestiones de quolibet

SCG Summa Contra Gentiles

S.ª Suma teológica

Machine Translated by Google

Int

^

En Le Thomisme, Étienne Gilson observa que "el ejemplarismo es uno de los elementos esenciales del tomismo". 1 Tal afirmación puede sorprender al lector: si consideramos la filosofía medieval, no es Tomás de Aquino a quien se asocia comúnmente con la doctrina del ejemplarismo sino Buenaventura. De hecho, para Buenaventura el ejemplarismo es la característica definitoria de cualquier metafísica verdadera. 2 Hacer la misma afirmación de Tomás sería exagerar la importancia de esta doctrina para él. Sin embargo, una lectura de su corpus revela que el ejemplarismo es un elemento importante en su filosofía: la palabra ejemplar y variaciones de la misma aparecen más de ochocientas veces en sus escritos, y tratamientos ex professo de las ideas divinas aparecen en cada una de sus principales obras sistemáticas. 3 En resumen, el ejemplarismo es un elemento importante en su filosofía: la palabra ejemplar y variaciones de la misma aparecen más de ochocientas veces en sus escritos, y tratamientos ex professo de las ideas divinas aparecen en cada una de sus principales obras sistemáticas.

1. Étienne Gilson, Le Thomisme, 6ª ed., rev. (París: Librairie Philoso-phique J. Vrin, 1965), 86. "Sans doute, une telle recherche n'aboutirait pas si nous ne faisons intervenir l'idée platonicienne et augustinienne de partici-pation; mais nous verrons que, pris en un sens nouveau, l'exemplarisme est un des eléments essentiels du thomisme." Todas las traducciones son mías a menos que se indique lo contrario.

2. Véase Buenaventura, Collationes in hexaemeron, 1.13 (ed. Quaracchi, 331); 1.17 (ed. Quaracchi, 332). Con respecto a la doctrina de Buenaventura sobre el ejemplarismo, véase Christopher M. Cullen, Bonaventure (Nueva York: Oxford University Press, 2006), esp. 71–77; Étienne Gilson, The Philosophy of St. Bonaventure trans. Dom Illtyd Trethowan (Paterson, Nueva Jersey: St. Anthony Guild Press, 1965), 127–46; Luis Diego Cascante-Fallas, "La metafísica de la luz, una categoría de la ontología bonaventuriana", Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica 36 (1998): 341–48; Ewert Cousins, "Truth in St. Bonaventure", Actas y discursos de la Asociación Filosófica Estadounidense 43 (1969): 204–10.

3. Respecto al número de veces que aparece la palabra ejemplar y sus variantes

Machine Translated by Google

La doctrina del ejemplarismo divino es esencial para su pensamiento metafísico.

Para comprender completamente la metafísica de Tomás, es necesario conocer su explicación de las ideas divinas como causas ejemplares. Junto con otras teorías importantes, ésta ayuda a definir su sistema metafísico. Y puesto que la metafísica de Tomás se define mediante varias teorías de este tipo, cada una de ellas ha recibido con razón la atención de los académicos hasta cierto punto. Además, como ha observado John Wippel, varios académicos han señalado una de estas teorías como "que ofrece una clave o incluso la clave de su pensamiento metafísico". Así, continúa Wippel,

> Su teoría de la distinción real entre esencia y existencia, su metafísica del acto y la potencia, sus opiniones sobre la analogía del ser y su énfasis en la primacía del acto de existencia (actus essendi) han sido todas ellas puestas de relieve en su momento. Mucho más recientemente, J. Aertsen ha subrayado la importancia de los trascendentales en su pensamiento. Y cada uno de ellos desempeña un papel importante dentro de la metafísica de Tomás.4

En el presente trabajo, mi esperanza es ampliar esta lista precisamente enfatizando el papel causal de las ideas divinas en la metafísica de Tomás. Al hacerlo, mi intención no es presentar esta doctrina como si fuera la clave para comprender su pensamiento metafísico, porque, dicho simplemente, no lo es. Más bien, mi intención es más modesta: es mostrar cómo su doctrina de las ideas divinas es una clave para tal comprensión, es decir, es mostrar cómo el ejemplarismo, como señala Gilson, es uno de los elementos esenciales de la filosofía tomista.

El tema de las ideas divinas es abordado por Tomás desde sus primeros escritos. Sostiene que así como en la mente del artesano humano hay ideas que actúan como modelos o patrones para las cosas que hace, así también en la mente del artesano divino hay ideas que actúan como modelos o patrones para las cosas que hace.

El término hormigas aparece en todas las obras de Thomas, véase Thomae Aquinatis Opera omnia: cum hy-pertextibus en CD-ROM, 2.ª ed. Robert Busa, SJ (Milán: Editoria Elettronica Editel, 1996). Una búsqueda con el término ejemplar revela 810 apariciones.

4. John F. Wippel, El pensamiento metafísico de Tomás de Aquino (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2000), 94. Después de estas observaciones, Wippel procede a considerar el papel de la participación dentro de la metafísica de Tomás.

Machine Translated by Google

en

En este trabajo, me centraré principalmente en el papel de las ideas divinas como principios causales. Por tanto, no abordaré el papel verídico que desempeñan en el conocimiento humano. 6 En cuanto a su papel epistemológico en el conocimiento divino, lo abordaré sólo en la medida en que arroje luz sobre el estatus de las ideas como ejemplos, es decir, como principios causales. 7

El tema de las ideas divinas ha sido abordado con anterioridad, pero nunca con un análisis detallado de su causalidad. Los autores han tendido a centrarse, en cambio, en la cuestión de su multiplicidad.

5. Véase Mark D. Jordan, "La inteligibilidad del mundo y las ideas divinas en Aquino", Review of Metaphysics 38 (1984): 17.

6. Sobre este papel de las ideas divinas, véase De ver., q. 1, a. 4, ad 5 (ed. leonina, [Roma], vol. 22.1.14–15:239–50): "Veritas secundum quam anima de omnibus iudicat, est veritas prima: sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum spe-cies rerum innatae, secundum quas omnia cognoscunt, ita a veritate intellectus divini procedit exemplariter in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secun-dum quam de omnibus iudicamus; et quia per eam iudicare non possemus nisi secun-dum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem dicimur de omnibus iudicare". Véase también Quod. 8, q. 1, a. 1 (Leonine ed., vol. 25.1.52:113–17): "in-tellectus divinus est ratio naturae absolut consideratae vel in singularibus, et ipsa na-tura absolut considerata vel in singularibus est ratio intellectus humani et quodam modo mensura ipsius". Véase Joseph Owens, "Deo Intus Pandente", Modern Schoolma
69 (1992): 369–78; Vivian Boland, Ideas en Dios según Santo Tomás de Aquino (Nueva York: EJ Brill, 1996), 279–84; Bernard B. Lonergan, Verbum: Palabra e idea en Aquino, ed. David B. Burrell (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967), 87–88. Con respecto al papel del intelecto agente en la cognición humana, véase John Haldane, "Aquinas on the Active Intellect", Philosophy 67 (1992): 199–210; Patrick Lee, "Saint Thomas and Avicenna on the Agent Intellect", Thomist 45 (1981): 41–61; Francis A. Cunningham, "A Theory on Abstraction in St. Thomas", Modern Schoolman 35 (1958): 249–70; Louis B. Geiger, "Abstraction et separation d'après s. Thomas In de Trinitate, q. 5, a. 3", Revue des sciences philosophiques et théologiques 31 (1947): 3–40; Lonergan, Palabra e idea, 151–68; Boland, Ideas en Dios, 279–81.

7. Véanse los capítulos 3 y 4.

Machine Translated by Google

y el estatus de las ideas divinas para los posibles puros.8 Vivian Boland Boland ofrece una consideración más completa de las ideas divinas en su reciente libro Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas. Esta obra ofrece tanto una útil visión general de la historia de la teoría de las ideas como un análisis de la propia doctrina de Tomás. Sin embargo, no ofrece una consideración ni de cómo ve Tomás la causalidad de las ideas divinas en relación con la de los agentes naturales ni de cómo su causalidad encaja en el marco de su teoría de la participación. Esto se debe en parte a que el objetivo de Boland al examinar las ideas divinas difiere del mío. Como él señala, su deseo es "examinar el significado y la función de la noción de ideas divinas en la teología de Santo Tomás". 9 Por el contrario, mi deseo es examinar

8. Véase Vincent P. Branick, "La unidad de las ideas divinas", The New Scholasticism 42 (1968): 171–201; Norris Clarke, "El problema de la realidad y multiplicidad de las ideas divinas en el neoplatonismo cristiano", en Neoplatonism and Christian Thought, ed. Dominic J. O'Meara (Albany: State University of New York Press, 1982), 109–27; Lawrence Dewan, "Santo Tomás y los posibles", The New Scholasticism 53 (1979): 76–85; id., "Santo Tomás, James Ross y el ejemplarismo: una respuesta", American Catholic Philosophical Quarterly 65 (1991): 221–34; John Lee Farthing, "El problema de la ejemplaridad divina en santo Tomás", The Thomist 49 (1985): 183–222; Louis B. Geiger, "Las ideas divinas en la obra de santo Tomás", en St. Thomas Aquinas: Commemorative Studies, vol. 1 (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974), 175–209; Roger Miller Jones, "Las ideas como pensamientos de Dios", Classical Philology 21 (1926): 317–26; Jordan, "Inteligibilidad del mundo"; Armand A. Maurer, "James Ross sobre las ideas divinas: una respuesta", American Catholic Philosophical Quarterly 65 (1991): 213–20; James F. Ross, "El ejemplarismo de Aquino; el voluntarismo de Aquino", American Catholic Philosophical Quarterly 64 (1990): 171–98; id., "Respuesta a Maurer y Dewan", American Catholic Philosophical Quarterly 65 (1991): 213–20; John F. Wippel, "La realidad de los posibles no existentes según Tomás de Aquino, Enrique de Gante y Godofredo de Fontaines", Review of Metaphysics 34 (1981): 729–58; id., Thomas Aquinas on the Divine Ideas, en The Etienne Gilson Series, núm. 16 (Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 1993); Beatrice Hope Zedler, "¿Por qué son posibles los posibles?", New Scholasticism 55 (1981): 113–30.

En su tesis, Causalidad ejemplar en la filosofía de Santo Tomás de Aquino (Tesis doctoral, Universidad Católica de América, 1967), Theodore Kondoleon va Más allá de estas cuestiones, examina tanto el modo de causalidad ejercido por las ideas divinas como su naturaleza como medidas. Sin embargo, no ofrece una consideración ni de cómo esta causalidad se relaciona con la de los agentes naturales ni de cómo encaja en el marco de la teoría de la participación de Tomás de Aquino (Exemplary Causality in the Philosophy of St. Thomas Aquinas [Ann Arbor, Mich.: UMI (1967)], microfilm, ProQuest docu-ment ID: 758691971).

9. Boland, Ideas en Dios, 13.

Machine Translated by Google

En el contexto filosófico de Tomás, la causalidad de las ideas divinas Además, si bien admito la importancia teológica de la teoría de las ideas de Tomás, sostendré que su doctrina es fundamentalmente filosófica.

Aunque el punto de enfoque de mi trabajo difiere del de Boland en estos aspectos, hay una coincidencia básica entre nosotros en cuanto a las influencias históricas en la doctrina de Tomás. La teoría de las ideas divinas no es nueva para Tomás. De hecho, él mismo reconoce la influencia que los pensadores anteriores tuvieron en su teoría, sobre todo Agustín y Dionisio. Como observa Boland, la lista de tales influencias es larga, ya que: "Además de los textos de Agustín y Dionisio, toda la gama de autores utilizados por Santo Tomás trató la cuestión de la inteligencia divina y las ideas divinas". 10 Esta lista de nombres se hace más larga aún cuando consideramos que la doctrina de Tomás está influenciada no sólo por aquellos autores que él mismo había leído, sino incluso por aquellos a quienes nunca había leído: autores como Jámblico y Plotino, cuyos escritos ejercieron una profunda influencia en el desarrollo histórico de la doctrina de las ideas divinas. Por lo tanto, relatar este desarrollo sería una tarea enorme y, además, el propio Boland ya la ha llevado a cabo. Por este motivo, en las páginas que siguen me centraré en la propia doctrina de Tomás sobre las ideas divinas, abordando las influencias históricas sólo cuando sea necesario para proporcionar al lector información de fondo relevante.11

El presente trabajo comienza, pues, en el capítulo 1, examinando la comprensión de Thom-as de la naturaleza del ejemplarismo en general, así como de cómo una idea puede actuar como causa ejemplar, y lo hará examinando el arte humano, ya que estamos más familiarizados con nuestras propias ideas que con las de Dios.

10. Ibíd., 192.

11. Para el lector que desee aprender más sobre estas influencias, recomiendo leer la obra de Boland. Véase la parte 1 para la historia de las fuentes que dieron forma a la doctrina de las ideas divinas de Tomás (Ideas in God, 1-192). Lo que aún queda para futuros estudios es una investigación de las influencias que los contemporáneos de Tomás del siglo XIII pueden haber tenido en su doctrina.

Machine Translated by Google

En el capítulo 2 analizaré si existen tales ideas en la mente divina, asumiendo la existencia de Dios. Luego, en el capítulo 3 analizaré cómo reconcilia Tomás la multiplicidad de estas ideas con la simplicidad divina. En el capítulo 4 examinaré más a fondo esta multiplicidad, considerando los tipos de cosas para las que Dios tiene ideas e identificando qué ideas considera Tomás apropiadamente ejemplares. En el capítulo 5 analizaré cómo estas ideas ejemplares actúan como causas sin comprometer la causalidad de los agentes naturales. El trabajo culminará en el capítulo 6 con una consideración del papel que desempeñan las ideas divinas dentro de la estructura de la teoría de la participación de Tomás.

A lo largo de estos capítulos, mi metodología consistirá en ofrecer un análisis textual minucioso de la teoría de las ideas divinas de Tomás, siguiendo la cronología de sus escritos. La ventaja de este enfoque es que revelará cualquier evolución de su doctrina. Creo que estos análisis son valiosos para el lector que desee tener una comprensión profunda del pensamiento de Tomás sobre este tema. No obstante, reconozco que algunos lectores pueden desear una visión más general. Por esta razón, también he incluido resúmenes de mis hallazgos, tanto al final de los análisis mencionados anteriormente como al final de cada capítulo. De este modo, el lector que lo desee puede recurrir directamente a estos resúmenes.

Creo que las cuestiones filosóficas que he esbozado anteriormente son las más fundamentales en relación con la doctrina de las ideas divinas de Tomás. Su examen revelará por qué Tomás de Aquino, por lo demás aristotélico, adoptó esta doctrina neoplatónica. Mi esperanza es que, al considerar estas cuestiones, el lector llegue a comprender mejor el papel de las ideas divinas como causas en la metafísica de Tomás y, además, que llegue a apreciar por qué el ejemplarismo es uno de los elementos esenciales de la filosofía tomista.

Machine Translated by Google

En

Idas una

do

^

"En la mente divina", nos dice Tomás de Aquino, "hay formas ejemplares de todas las criaturas, que se llaman ideas, como hay formas de artefactos en la mente de un artesano". 1 Una y otra vez a lo largo de su carrera, Tomás afirma la existencia de tales formas en la mente de Dios, y una y otra vez presenta estas ideas como los ejemplos de las cosas creadas. 2 El tipo de causalidad que ejercen las ideas divinas puede describirse así como causalidad ejemplar o ejemplarismo. Sin embargo, el ejemplarismo no se limita a las ideas divinas. Como sugiere la cita anterior, las ideas de un artesano humano también pueden considerarse ejemplares. De hecho, Tomás sostiene que los ejemplares ni siquiera necesitan ser ideas en absoluto. Por lo tanto, para comenzar a comprender la causalidad de las ideas divinas, primero debemos considerar qué es la causalidad ejemplar en general y de qué manera una idea, ya sea humana o divina, puede decirse que es un ejem

1. Quíd. 8, a. 2 (edición leonina, vol. 25.1.54:23–26): "In mente diuina sint omnium creaturarum forme exemplares, quae ideae dicuntur, sicut in men-te artificis formae artificiatorum".

2. Véase, por ejemplo, En Envié., d. 36, q. 2, a. 1 (Mandonnet ed. [París: Lethielleux, 1929], vol. 1.839–40); De ver., q. 3, a. 3 (edición leonina, vol. 22.1.107–8:85–174); En V De div. nom., lect. 3, norte. 665 (C. Pera, ed. [Turín y Roma: Marietti, 1950], 249); ST, yo, q. 15, a. 1 (ed. Leonina, vol. 4.199).

Machine Translated by Google

La característica central del ejemplarismo es la similitud o semejanza (similitudo). Sin embargo, la semejanza no es un rasgo exclusivo de los ejemplares; de hecho, la semejanza implica que hay otro que comparte la similitud. Como explica Thomas, una semejanza puede existir en algo de una de dos maneras: ya sea como en un principio o como en algo que comparte una semejanza con un principio. Solo la primera Sin embargo, tal semejanza tiene el carácter (ratio) de un ejemplar; este último, en cambio, tiene el carácter de una imagen (imago). Santo Tomás señala que una imagen se llama así porque se produce a imitación de otra cosa, es decir, a imitación de un ejemplar.3 Por lo tanto, él describe comúnmente un ejemplar como "aquello a semejanza de lo cual algo está hecho".4

En consecuencia, Thomas ve una dependencia de una imagen respecto de su ejemplar para la semejanza que está presente en ella. La noción de "imagen" añade algo a la de "semejanza", a saber, que la imagen es la expresión de otro (ex alio expressum). Así, por ejemplo, no importa cuánto un huevo sea similar e igual a otro, Thomas explica que no llamaríamos al primer huevo la imagen del segundo porque la semejanza de ese segundo huevo no está expresada por el primero. 5 A la inversa, podríamos añadir que, por tanto, ese segundo huevo tampoco es el ejemplar del primero. Aquí empezamos a tener una mejor idea de la noción filosófica del ejemplarismo. Es cierto que en el lenguaje común a menudo nos referimos al mejor ejemplo de algo como un ejemplar. En este sentido, un huevo perfecto bien podría describirse como un ejemplar para otros huevos, o un estudiante perfecto como un eje

3. SCG IV, c. 49 (ed. leonina, vol. 15.34.51–56); ST I, q. 35, a. 1, ad 1 (ed. leonina, vol. 4.372); q. 93, a. 1 (ed. leonina, vol. 5.401).

4. En Lib. de causa., prop. 14 (Saffrey ed. [Friburgo y Lovaina: Société phi-losophique de Fribourg, 1954], 85.12–13): "exemplar est id ad cuius similitudinem fit aliud". Cfr. De ver., q. 3, a. 1 (edición leonina, vol. 22.1.99:177–82); Cárcel. 8, q. 1, a. 2 (edición leonina, vol. 25.1.54:42–3); En V De div. nom., lect. 3, norte. 665 (Marietti ed., 249); ST I, q. 35, a. 1, ad 1 (ed. Leonina, vol. 4.372).

5. ST I, q. 93, a. 1 (ed. leonina, vol. 5.401).

Machine Translated by Google

Para otros estudiosos, sin embargo, como observa Marie-Charles Perret, "cuando [los filósofos] hablan del ejemplar de una cosa, no se trata para ellos de un miembro determinado de una serie; no se trata simplemente del primer miembro, la 'primera edición', cuyo prototipo son repeticiones todos los demás miembros de la serie. Para ellos, más bien, se trata del original, del modelo en sí mismo y no de la reproducción". 6 Por la misma razón, Thomas describe los ejemplares como superiores (praestantius) y superiores (potius) a aquello que ejemplifican . 7

Esta relación entre ejemplar e imagen es más clara en lo que respecta al arte humano. Las cosas reales son, en cierto sentido, las formas ejemplares de los cuadros. 8 Cuando, por ejemplo, un artista pinta el retrato de un hombre, hay una semejanza de ese hombre en el cuadro pintado. El hombre es el modelo de esa imagen. Por lo tanto, podemos considerar al hombre mismo como el ejemplar de ese cuadro. Sin embargo, aunque Thomas describe este tipo de semejanza como una forma de ejemplarismo, con más frecuencia reserva el término "ejemplar" para la forma que está en la mente del artesano. Esa forma es más verdaderamente el ejemplar de la obra de arte porque ella —y no el objeto externo— es el principio de la operación del artesano. 9 Por lo tanto, es más apropiado decir que la obra de arte está hecha a semejanza de la forma o idea que está en la mente del artesano.

Como hemos visto, es a partir de este modelo artístico del ejemplarismo que Tomás extrae una analogía para explicar el conocimiento creador de Dios, pues señala que "el conocimiento divino que Dios tiene de las cosas es comparable al conocimiento de un artesano en este respecto: que es la causa de todas las cosas como el arte [es la causa] de las obras de arte". 10 En or-

6. Marie-Charles Perret, "La Notion d'Exemplarité", Revue Thomiste 41 (1936): 450: "«Exemplaire» revêt un autre sens dans la bouche des philosophes: quand eux parlent d'exemplaire d'une chose, il ne s'agit plus de tel ou tel numéro d'une série, il ne s'agit pas solement du numéro un, de l'édition «princeps», du prototipo dont tous les au-tres numéros sont la répétition, il s'agit pour eux de l'original, du modèle même et non plus de la reproducción."

7. En III Sent., d. 20, q. 1, a. 3 (ed. Moos [París: Lethielleux, 1933], vol. 3.621.56); ST II-II, q. 26, a. 4, sed contra (ed. Leonina, vol. 8.213).

8. En III Sent., d. 27, q. 2, a. 4, solución 3, ad 1 (Moos ed., vol. 3.889.176).

9. SCG IV, c. 11 (edición leonina, vol. 15.34)

10. De ver., q. 2, a. 5 (edición leonina, vol. 22.1.62:245–53): "Et ideo simpliciter conce-

Machine Translated by Google

Para comprender mejor la doctrina de Tomás sobre el ejemplarismo divino, debemos, por tanto, considerar primero el ejemplarismo del arte humano con más detalle; hacerlo nos permitirá discernir tanto lo que implica la causalidad ejemplar como cómo una idea puede actuar como causa ejemplar.

Curiosamente, los análisis más sistemáticos que hace Tomás de Aquino del ejemplarismo del arte humano se encuentran en sus textos sobre las ideas divinas. Al examinar estos pasajes, el lector descubre que la doctrina de Tomás sobre el ejemplarismo no cambia drásticamente de un texto a otro. Sin embargo, hay un cambio en su terminología. En el período de sus últimas obras, Tomás utiliza un sentido refinado del término "ejemplar", que le da mayor precisión a su explicación de la causalidad de las ideas. Para ver la importancia de este cambio, pasamos ahora a una consideración cronológica de los principales pasajes en los que Tomás de Aquino analiza el ejemplarismo del arte humano.

Textual Ana

En I Sententias (1252–1256)

La primera obra en la que Tomás analiza el ejemplarismo es su comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo (Scriptum super li-bros Sententiarum, 1252-56).11 Tomás aborda directamente las ideas divinas en In I Sent., d. 36, q. 2, a. 1. Allí examina lo que se entiende por el término "idea". Comienza observando que las formas artificiales tienen un doble acto de existencia. De una manera, existen en acto en cuanto están en materia; de otra manera, tales formas existen en poder.

---

dendum est quod Deus omnia singularia cognoscit, non solum in universalibus causis sed etiam unumquodque secundum propriam et singularem suam naturam. Ad cuius evidenciam sciendum est quod scientia divina quam de rebus habet comparatur scien-tiae artificis eo quod est causa omnium rerum sicut ars artificiatorum." Aunque Tomás hace esta comparación entre Dios y el artesano humano, tiene cuidado de reconocer los límites de la analogía y de evitar cualquier antropomorfismo, como veremos.

11. A menos que se indique lo contrario, la datación de los textos de Tomás de Aquino se basa en Saint Thomas Aquinas, vol. 1, The Person and His Work, de Jean-Pierre Torrell , trad. Robert Royal (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1996).

Machine Translated by Google

En efecto, las ideas son potencias que se encuentran en la mente del artesano, una potencia que Tomás describe como activa y no pasiva. Además, explica que el término "idea" proviene de la palabra griega eidos, que significa "forma". Como el principio del conocimiento práctico y especulativo es la forma de una cosa que existe en el intelecto, Tomás concluye que el significado propio del término "idea" pertenece por igual a cada tipo de conocimiento. Concede que, según el uso común, el término se toma para una forma que es un principio del conocimiento práctico, ya que llamamos ideas ejemplares a las formas de las cosas. Sin embargo, también llamamos "ideas contemplativas" (ideae con-templantes) a las formas de las cosas. Por lo tanto, Tomás reitera su posición de que las ideas también son principios del conocimiento especulativo.12

En este breve pasaje, vemos que Thomas emplea una comprensión amplia de lo que constituye una idea, describiendo las ideas como pertenecientes por igual a estos dos modos de conocimiento. Sin embargo, implica que existe una distinción entre los ejemplares y otros tipos de ideas: su mención de los ejemplares dentro del contexto del lenguaje común sugiere que las ideas ejemplares pertenecen solo al conocimiento práctico (véase la figura 1-1 a continuación, p. 11).

Santo Tomás proporciona una mayor comprensión del carácter del ejemplarismo en el d. 38, q. 1, a. 1. Allí considera si el conocimiento de Dios es la causa de las cosas y, en el curso de esta consideración, hace varias observaciones sobre la causalidad del arte. Observa primero que el conocimiento de un artesano manifiesta un fin. Segundo, observa que la voluntad del artesano intenta ese fin. Tercero, observa que la voluntad del artesano ordena el acto mediante el cual se produce la obra, una obra para la cual el artesano tenía una forma preconcebida. De este modo, Santo Tomás presenta tanto la voluntad como la intención como elementos esenciales para definir una idea como productiva.13

12. En I Sent., d. 36, q. 2, a. 1 (ed. Mandonnet, vol. 1.839–40).
13. En I Sent., d. 38, q. 1, a. 1 (ed. Mandonnet, vol. 1.899).

Machine Translated by Google

De veritate, q. 3 (1256-1257)

Una consideración más amplia tanto de las ideas como de la causalidad ejemplar aparece en De veritate, pregunta 3. En la pregunta 1 de esta cuestión, Thom-as examina si las ideas existen en Dios. Comienza citando la observación de Agustín del De diversis quaestionibus LXXXIII. que la palabra "idea" puede traducirse al latín como forma 14 Pero la forma de una cosa puede ser entendida de tres maneras diferentes. En la primera manera, la forma es aquello "por lo cual" (a qua) una cosa es formada, como la formación de un efecto procede de la forma de un agente. Sin embargo, explica Tomás, tal forma no es lo que se entiende por el término "idea". La segunda manera en que podemos entender la forma es como aquello "según lo cual" (secundum quam) algo es formado. De esta manera, el alma es la forma del hombre y la figura de una estatua es la forma del cobre. Tal forma es parte de un compuesto y, como tal, se dice verdaderamente que es la forma de la cosa. 15 Tomás sostiene, sin embargo, que tampoco a esta forma se la debe llamar idea ya que el nombre "idea" parece significar una forma que está separada de aquello que forma. La tercera manera en que podemos entender la forma es como aquello "en relación con lo cual" (ad quam) algo es Y ésta es la forma ejemplar a imitación de la cual algo está hecho. Es en este sentido, concluye Thomas, que el nombre "idea" se entiende comúnmente, es decir, como una forma que algo imita.16

Sin embargo, algo puede imitar una forma de dos maneras. La primera es según la intención de un agente, como cuando un artista pinta un cuadro que representa la semejanza de alguien. La segunda es según la intención de un agente, como cuando un artista pinta un cuadro que representa la semejanza de alguien.

14. Se examinará la influencia de Agustín en la doctrina de Tomás sobre las ideas divinas. Se analizará con más detalle en los capítulos 3 y 4.

15. Lo que Tomás llama en otro lugar una forma partis (En VII Meta., lect. 9, n. 1469 [Catha-la ed., (Turín: Marietti, 1935) 432]; De ente, c. 2 [Ed. Leonina, vol. 43.373:274–91]).

16. De ver., q. 3, a. 1 (Ed. Leonine, vol. 22.1.99:159–82): "Tertio modo dicitur forma alicuius ad quam aliquid formatur, et haec est forma exemplaris ad cuius imitationem aliquid constituitur, et in hac significatione consuetum est nomen ideae accipi ut idem sit idea quod forma quam aliquid imitatur".

Machine Translated by Google

ocurre cuando tal imitación resulta accidentalmente (per accidens)—
No según la intención del artista, sino simplemente por casualidad. Así,
por ejemplo, un artista podría pintar un retrato que comparte una
semejanza no intencionada con alguien. Cuando una forma se imita de
esta manera, no diríamos que el producto se forma “con respecto a” esa
forma porque la frase “con respecto a” parece significar orden hacia un
fin. Dado que un ejemplar (o idea) es “aquello con respecto a lo cual algo
se forma”, Thomas concluye que es necesario que una forma ejemplar
(o idea) se imite intencionalmente y no accidentalmente.17

Habiendo identificado la intencionalidad como algo esencial para el
carácter de un ejemplar, Thomas hace una distinción con respecto a
cómo se pretende un fin. Algo actúa en función de un fin en uno de dos
aspectos. En un aspecto, un agente es capaz de determinar el fin por sí
mismo. Tal es el caso de todos los agentes que actúan a través del intelecto.
En otro sentido, sin embargo, un agente actúa en pos de un fin porque
el fin ha sido determinado para él por otro agente principal. Thom-as da
un ejemplo del tiro con arco para ilustrar este punto: una flecha que se
lanza al vuelo busca un objetivo, pero este objetivo es un fin que ha sido
determinado para ella por el arquero.18

Dada esta distinción, Thomas sostiene que cuando algo se hace a
imitación de otro por un agente que no ha determinado por sí mismo el
fin, entonces la forma imitada no tendrá el carácter (ratio) de un ejemplar
o idea. Por lo tanto, no decimos que la forma de un hombre que genera
es la idea o el ejemplar del niño que se genera, ya que el fin está
determinado por la naturaleza (y, como veremos, en última instancia por
Dios). Más bien, solo decimos que una forma es el ejemplar de otra
cuando un agente, actuando por un fin, determina ese fin por sí mismo.
De esta manera, decimos que la forma de arte que existe dentro de la
mente del artesano es un "ejemplar" o "idea" de un artefacto. Así,
también, agrega Thomas, decimos que la forma que es externa a

17. De ver., q. 3, a. 1 (edición leonina, vol. 22.1.99:183–96).
18. De ver., q. 3, a. 1 (edición leonina, vol. 22.1.99–100:196–204).

Machine Translated by Google

Aquel a cuya imitación hace algo, es un "modelo".
De la discusión anterior sobre la forma, la imitación y la intencionalidad, Thomas concluye que "ésta, por lo tanto, parece ser la característica (ratio) de una idea: que una idea es una forma que algo imita debido a la intención de un agente que predetermina el fin para sí mismo". 19

Este pasaje del De veritate nos proporciona una consideración más detallada del carácter general de las ideas que la que se ofrece en In I Sent. En ambas obras, Tomás presenta las ideas como formas en la mente del artesano. Pero mientras que en su comentario de Sentences reserva su discusión del papel de la intención y la voluntad del agente para un artículo futuro sobre el conocimiento de Dios, en el De veritate presenta esta discusión dentro de su propia consideración de las ideas mismas. Por lo tanto, la voluntad y la intención del agente ahora forman parte claramente de la definición misma de ideas ejemplares. Sin embargo, dados estos elementos de la definición, nos enfrentamos a una pregunta: ¿considera ahora Tomás que las ideas pertenecen únicamente al conocimiento práctico?

Aborda esta cuestión en a. 3. Allí, comienza citando el De anima 3.10.433a14 de Aristóteles en el sentido de que el intelecto especulativo difiere del práctico por medio de su fin: el fin del primero es la verdad absoluta, el fin del segundo es la acción. En consecuencia, algunos conocimientos se llaman prácticos porque están dirigidos a una obra, y esto ocurre de dos maneras. En la primera manera,

19. De ver., q. 3, a. 1 (edición leonina, vol. 22.1.100:209–23): "Haec ergo videtur esse ra-tio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intente agentis qui prae-determinat sibi finem". Aquí, Tomás tiene cuidado de trazar los límites de la analogía entre el arte humano y las ideas divinas: a diferencia del artesano humano, Dios no actúa a causa de ningún modelo fuera de él (De ver., q. 3, a. 1 [edición leonina, vol. 22.1.100:254–61]).

Los elementos de esta definición ya se pueden encontrar en el anterior In I Sent. Refiriéndose específicamente al carácter de las ideas divinas, Tomás explica en d. 36, q. 2, a. 3, que "Si-cut ex auctoritate Dionysii, cap. De div. nom., §8, col. 823, t. I, inducta patet, idea dic-itur similitudo vel ratio rei in Deo existes, secundum quod est productiva ipsius rei et "praedeterminativa" (ed. Mandonnet, vol. 1.844). A pesar de seguir a Dionisio aquí al enfatizar el carácter predeterminativo de una idea, Tomás no presenta ese carácter en términos de que el agente predetermine el fin para sí mismo.

Machine Translated by Google

El conocimiento se dirige a una obra en acto, como cuando un artesano intenta introducir una forma preconcebida en la materia. Tomás describe este tipo de conocimiento como algo realmente práctico (actu practica), y describe esta forma como una forma de entendimiento (forma cognitionis). Sin embargo, señala que a veces el conocimiento que es capaz de ser ordenado para actuar, no está ordenado de esa manera. Así, un artesano puede pensar en la forma de la obra de arte y saber cómo puede hacerse y, sin embargo, no tener la intención de hacerla. Este tipo de conocimiento, según Tomás, no es realmente práctico, sino habitual o virtualmente práctico (habitu vel virtute practica).20

En contraste con estos dos modos de conocimiento, el conocimiento puramente especulativo no está ordenado a actuar de ninguna manera. Aquí, también, Tomás describe dos modos de conocimiento. De un modo, el conocimiento especulativo se da con respecto a aquellas cosas cuya naturaleza no puede ser producida a través del conocimiento del conocedor; un ejemplo es el conocimiento que el hombre tiene de las cosas naturales. Pero, de otro modo, el conocimiento especulativo se da cuando la cosa que se conoce es capaz de ser producida pero simplemente no se considera en ese sentido; pues mientras que una cosa se produce en el ser (esse) a través de una operación, algunas cosas que pueden separarse según el intelecto no existen separadamente según un acto de existencia. Para aclarar este punto, Tomás da el ejemplo de un artesano que considera el género, la especie y las propiedades (passiones) de una casa por separado, aunque no se encuentren separadamente en la cosa. Tal conocimiento no es ni actual ni virtualmente práctico, sino más bien especulativo. Por el contrario, señala, cuando se considera una cosa tal como es capaz de ser producida, entonces se considera al mismo tiempo cada elemento de la cosa que se requiere para su existencia.21

Después de esbozar estos cuatro modos de conocimiento, Tomás considera a cuál pertenecen propiamente las ideas. Siguiendo a Agustín, observa que según el significado propio de la palabra, una “idea” se llama “forma”. En este sentido, una idea incluye sólo una

20. De ver., q. 3, a. 3 (edición leonina, vol. 22.1.107:85–100).

21. De ver., q. 3, a. 3 (edición leonina, vol. 22.1.107:100–21). Wippel, Ideas divinas, 21.

Machine Translated by Google

conocimiento de aquello que se puede formar y, por lo tanto, es práctico—
22 Pero si consideramos lo que es una idea en sí misma, entonces puede entenderse en un sentido más amplio como la noción (ratio) o semejanza (similitudo) de una cosa. Considerada en este sentido, una idea también puede pertenecer al conocimiento puramente especulativo. Thom-as concluye, por tanto, que, hablando con propiedad, los términos "noción" y "semejanza" pertenecen tanto al conocimiento especulativo como al práctico, mientras que el término "idea" pertenece sólo al conocimiento práctico (ya sea actual o virtual). 23

¿Dónde encaja entonces el término "ejemplar" en este esquema? Encontramos una respuesta a esta pregunta en la respuesta de Tomás a la tercera objeción. En esta objeción se argumenta que una idea no es otra cosa que una forma ejemplar. El objetor sostiene que, puesto que un ejemplar es aquello a imitación de lo cual se hace algo, debe pertenecer al conocimiento práctico y, por lo tanto, también deben pertenecer al mismo todas las ideas.24 En respuesta, Tomás concede que un ejemplar sí expresa una relación con algo que está fuera de la mente. Sin embargo, señala que algo puede ser llamado ejemplar simplemente por el hecho de que otra cosa puede ser hecha a imitación de ello, aunque esa otra cosa nunca sea hecha de esa manera. Así, Tomás concluye que, hablando con propiedad, el término "ejemplar" pertenece tanto al conocimiento que es realmente práctico como al conocimiento que es virtualmente práctico. Además, lo mismo es cierto con respecto al término "idea" (véase la figura 1-2).25

^

En el De veritate, entonces, vemos un desarrollo en lo que respecta a la división de los modos de conocimiento que hace Thom-as. Su distinción entre los dos tipos de conocimiento práctico y los dos tipos de conocimiento especulativo es una que no está presente en su comentario a las Sentencias . Esta nueva división

22. Thomas admite, además, que el último modo de conocimiento práctico "quodam modo especulativa est" (De ver., q. 3, a. 3 [edición leonina, vol. 22.1.108:167–68]).

23. De ver., q. 3, a. 3 (edición leonina, vol. 22.1.108:163–74); Wippel, Ideas divinas, 21–22; Boland, Ideas en Dios, 251–53.

24. De ver., q. 3, a. 3, objeto. 3 (edición leonina, vol. 22.1:106.25–29).

25. De ver., q. 3, a. 3, ad 3 (edición leonina, vol. 22.1.108:185–94).

Machine Translated by Google

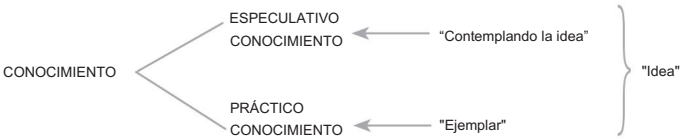


figura 1 - 1 Terminología en In I Sen

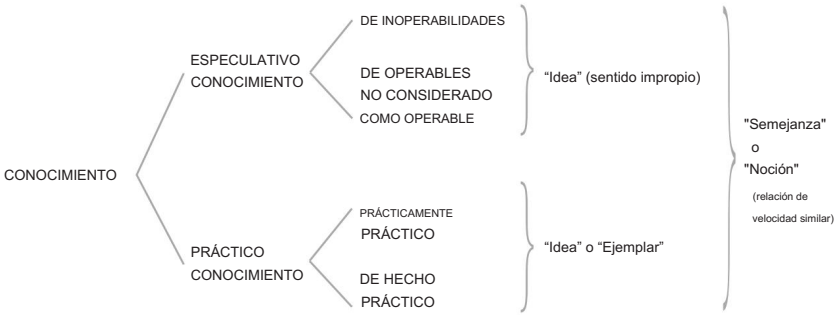
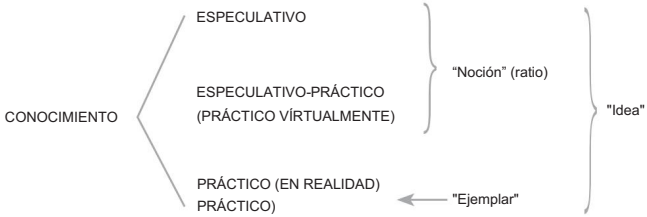


figura 1 - 2 Terminología en el De verita



figur 1 - 3 Terminología en la Summa theologiae

Machine Translated by Google

La visión permite un refinamiento en cuanto a su doctrina de las ideas. Como hemos visto, en el comentario de Sentencias , Thomas sostiene que las ideas pertenecen por igual al conocimiento práctico y al especulativo. La característica primaria de una idea que él identifica allí es que es la forma de una cosa, característica que es igualmente aplicable a ambos tipos de conocimiento. Vemos , sin embargo, en el De veritate que una idea es más que meramente la semejanza formal de una cosa: es algo que es imitado. Por esta razón, Tomás concluye allí que una idea pertenece propiamente al conocimiento práctico, ya sea actual o virtual. Su respuesta al obj. 3 del a. 3, además, describe los ejemplares de la misma manera, indicando que considera que los ejemplares son co-terminosos con las ideas, tomadas en sentido estricto. Por lo tanto, pertenecen sólo al conocimiento práctico. En este último respecto, vemos una continuidad con el comentario de las Sentencias.26

En De divinis nominibus (1261-1265 o 1265-1268)

Es en In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio donde encontramos la siguiente discusión sobre las ideas divinas, según una posible datación del manuscrito (1261-65 o 1265-68).27 La de Tomás

26. El siguiente tratamiento de las ideas divinas por parte de Tomás es una breve consideración proporcionada en Quodlibet 8, q. 1, a. 2, en 1257, aproximadamente al mismo tiempo que el pasaje De veritate o poco después (edición Leonina, vol. 25.1, prefacio, 1). Allí, Tomás hace su observación habitual de que un ejemplar es aquello a imitación de lo cual se hace algo. Por esta razón, explica, el carácter (ratio) de un ejemplar requiere que un agente tenga la intención de la asimilación de una obra a su ejemplar. Sin esta intención, la asimilación ocurriría por casualidad en lugar de por ejemplaridad. La definición de un ejemplar, por lo tanto, debe incluir la intención de un agente (edición Leonina, vol. 25.1.54:42-59). Este pasaje ofrece, pues, continuidad con el tratamiento que hace Tomás del ejemplarismo en el De veritate: la intención del agente es central para la noción de ejemplar. Aunque no menciona aquí a qué modo de conocimiento pertenecen los ejemplares, Tomás vuelve a presentar el término “idea” como coextensivo con “ejemplar”, como lo había hecho en el De veritate.

27. La datación de esta obra sigue siendo incierta, ya que fue escrita durante la estancia de Tomás en Orvieto o durante el período siguiente en Roma (Torrell, The Person and His Work, 346). La influencia de Pseudo-Dionisio en el tratamiento que Tomás dio al ejemplarismo es evidente en Summa theologiae I (1266-68). Sin embargo, dada la incertidumbre
En cuanto a la datación de In De div. nom., también es incierto si esa obra es anterior a la consideración de Tomás de las ideas divinas en la Summa.

Machine Translated by Google

El comentario sobre el De divinis nominibus de Pseudo-Dionisio marca un punto de inflexión en su tratamiento del ejemplarismo. Para tener una idea de las implicaciones que esta obra tiene para su doctrina del ejemplarismo en general, será beneficioso para nosotros esta vez examinar brevemente lo que tiene que decir sobre el ejemplarismo divino.28 En el capítulo V, En el capítulo 3 de su comentario, Tomás observa que Dios conoce las cosas que proceden de él según "nociones" (rationes) que son ejemplares. Sin embargo, no todas las nociones pueden ser llamadas ejemplares. La razón es que un modelo es aquello a imitación de lo cual se hace algo, y Dios no hace todo lo que conoce.
"Por lo tanto", concluye Tomás, "sólo aquellas nociones (rationes) entendidas por Dios a imitación de las cuales él quiere producir una cosa en existencia (esse) pueden ser llamadas 'ejemplares', de la misma manera que un artesano produce obras de arte a imitación de las formas de arte que concibe en su mente. Y estas [formas] también son llamadas 'ejemplares' de artefactos". 29

En este pasaje, pues, encontramos a Tomás alejándose de la descripción de los ejemplares que había proporcionado en el De veritate. No todas las nociones (rationes), o ideas, son ejemplares, sino sólo aquellas que son productivas. En el lenguaje del De veritate, ahora sostiene que sólo las ideas "realmente prácticas" pueden ser llamadas ejemplares. Esta nueva posición se ve enfatizada por el papel de la voluntad que describe. De hecho, siguiendo a Pseudo-Dionisio (en adelante Dionisio), Tomás llega al punto de referirse a los ejemplares divinos como las "voluntades" (voluntades) de Dios.30 Su uso de la analogía del arte, aden

28. La influencia de Pseudo-Dionisio en la doctrina de Tomás sobre las ideas divinas será Se analiza con más detalle en los capítulos 2 y 3.

29. En V De div. nom., lect. 3, norte. 665 (Marietti ed., 249): "Non autem omnes huius-modi rationes exemplaria dici possunt: exemplar enim est ad cuius imitationem fit ali-ud; non autem omnia quae scit Deus ex Ipso posse prodire, vult in rerum natura pro-ducere; illae igitur solae rationes intellectae a Deo exemplaria dici possunt, ad quarum imitationem vult res in esse producere, sicut producit artifex artificiata ad imitatio-nem formarum artis quas mente concepit, quae etiam artificialium exemplaria dici possunt". Énfasis añadido en la traducción.

30. En V De div. nom., lect. 3, norte. 666 (Marietti ed., 249): "Hoc est ergo quod dicit,

Machine Translated by Google

La misma interpretación se aplica a las ideas de cualquier artesano, es decir, que sólo las ideas que son realmente productivas pueden ser llamadas “ejemplares”. Como veremos enseguida, esta nueva interpretación del ejemplarismo que Thomas obtiene de Dionisio es la que emplea en sus escritos posteriores.

Suma teológica I (1266-1268)

El siguiente tratamiento significativo del ejemplarismo que ofrece Tomás aparece en la Prima Pars de la Summa theologiae.31 Allí, Tomás presenta dos consideraciones separadas del ejemplarismo. La primera aparece en la pregunta 15, que está dedicada a examinar las ideas divinas. La segunda aparece en la pregunta 44, que aborda cómo las criaturas proceden de Dios, que es su causa primera.

---

quod exemplaria dicimus esse non res aliquas extra Deum, sed in ipso intellectu divino quasdam existentium rationes intellectas, quae sunt substantiarum factivae, et praeex-istunt in Deo singulariter, idest unite et non secundum aliquam diversitatem; et huius-modi rationes sacra Scriptura vocat praediffinitiones sive praedestinationes, secundum illud Rom. 8: 'Quos praedestinavit hos et vocavit' et vocat etiam eas, divinas et bonas vol-untates, secundum illud Salmo. 110: 'Magna ópera Domini, exquisita in omnes voluntates Eius'. Quae quidem praediffinitiones et voluntates sunt distintivae entium et effecti-vae ipsorum, quia et secundum huiusmodi rationes, supersubstantialis Dei essentia prae-determinavit et omnia produxit.” Para el uso que hace Dionisio del término voluntates (qelhvma-ta), véase In V De div. nom., lect. 3, Texto Dionisio, n. 8.282 (Marietti ed., 248).

La interpretación que Tomás hace de Dionisio en este caso marca una desviación, no sólo de su posición anterior en el De veritate, sino también de una interpretación anterior de Dionisio en esa misma obra. En la pregunta 3, a. 6, obj. 3, del De veritate, un objetor argumenta precisamente la posición que sostiene Tomás en este Comentario, a saber, que dado que los ejemplos divinos son actos de la voluntad de Dios, los ejemplos sólo pertenecen a cosas que existen en algún momento del tiempo. Tomás responde a esta objeción que “quamvis Deus numquam voluerit produ-cere huiusmodi res in esse quarum ideas habet, tamen vult se posse eas producere et se habere scientiam eas producendi: unde et Dionysius non dicit quod ad rationem exem-plaris exigeretur voluntas praediffiniens et efficiens sed diffinitiva et effectiva” (Ed. Leonine, vol. 22.1.113:60–67, cursiva agregada).

31. No hay pasajes importantes en la Summa Contra Gentiles dedicados a considerar ideas ejemplares. Como he señalado, Tomás habitualmente presenta su tratamiento de las ideas dentro de una discusión sobre el conocimiento de Dios. Sin embargo, tal tratamiento no se enfatiza en la Summa Contra Gentiles (un hecho que abordaré en el capítulo 4). Así, su discusión del ejemplarismo divino en el libro I, c. 54, no presenta la analogía habitual del arte sino que, en cambio, examina la manera en que el intelecto divino es la semejanza apropiada de las cosas creadas (ed. Leonina, vol. 13.154-55).

Machine Translated by Google

En el apartado 1 de la pregunta 15, Tomás aborda la cuestión de si existen ideas (divinas). Como en el De veritate, comienza con la observación de que el término griego “idea” se llama “forma” en latín. “Por lo tanto”, señala, “a través de las ideas se entienden las formas de otras cosas, que existen independientemente de las cosas mismas”. 32 La forma de algo puede existir independientemente de la cosa misma de dos maneras: o como el ejemplar de esa cosa o como un principio de conocimiento en la medida en que se dice que las formas de las cosas cognoscibles están en el conocedor. En ambos aspectos, sostiene Tomás, es necesario pos

Como prueba, observa que siempre que una cosa no se genera por casualidad, su forma debe ser el fin de la generación. Además, el agente que actúa por causa de la forma solo lo hace porque existe en él alguna semejanza (similitudo) de esa forma, semejanza que puede darse de una de dos maneras. De una manera, una semejanza está en un agente natural porque la forma de la cosa generada preexiste en el agente según un ser natural (esse naturale), como sucede en las cosas que actúan según su naturaleza. Así, el hombre genera al hombre y el fuego, al fuego. De otra manera, la semejanza de una cosa generada puede darse en el agente según un ser inteligible (esse intelligibile); tal es el caso de los agentes que actúan por medio del intelecto. De esta manera, la semejanza de una casa preexiste en la mente del constructor.
“Y esta semejanza”, concluye Thomas, “puede llamarse la 'idea' de la casa, ya que el artesano pretende que la casa sea como la forma que concibió en su mente”. 33

Vimos que al principio del artículo, Tomás atribuyó a las ideas una función tanto ontológica como cognitiva. Como señala John Wippel: “Sin embargo, en el resto del artículo 1, Tomás basa su argumentación a favor de las ideas divinas en la necesidad de ejemplares divinos, es decir, en su función ontológica ”. 34 ¿Implica este enfoque que

32. ST I, q. 15, a. 1 (edición leonina, vol. 4.199): “Idea enim graece, latine forma dicitur: unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existente.”

33. ST I, q. 15, a. 1 (edición leonina, vol. 4.199): “Et haec potest dici idea domus: quia ar-tifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit”.

34. Wippel, Ideas divinas, 33. Énfasis añadido.

Machine Translated by Google

¿Las ideas son propiamente operativas y, por tanto, pertenecen sólo al conocimiento práctico? Tomás responde a esta pregunta en el capítulo 3, donde considera si hay ideas de todas las cosas que Dios conoce. Allí, en un momento poco frecuente en que cita la autoridad de Platón, Thomas observa nuevamente que las ideas son principios tanto del conocimiento como de la producción de las cosas.35 En la medida en que una idea es un principio productivo, se la llama "ejemplar" y pertenece al conocimiento práctico. Pero en la medida en que una idea es un principio de conocimiento, se la llama propiamente "noción" (ratio) y también puede pertenecer al conocimiento especulativo.36

En la Summa theologiae, vemos, pues, un refinamiento ulterior de la terminología de Tomás. En el De veritate, había reservado el sentido propio del término "idea" para el conocimiento práctico, señalando que los términos "noción" (ratio) y "semejanza" (similitudo) podían aplicarse igualmente al conocimiento práctico y especulativo. Además, como vimos, describió los ejemplares como coextensivos con las ideas. En la Prima Pars, sin embargo, Tomás presenta ahora el término "idea" como más genérico, incluyendo ambas especies de conocimiento, práctico y especulativo. El término "noción" (ratio) se reserva ahora sólo para el conocimiento especulativo, mientras que "ejemplar" se reserva para el conocimiento práctico. En este último aspecto, pues, hay continuidad con el De veritate , ya que Tomás presenta los ejemplares en esa obra como pertenecientes sólo al conocimiento práctico. Sin embargo, en el De veritate, Tomás presenta los ejemplares como pertenecientes sólo al con

35. ST I, q. 15, a. 3 (Leonine ed., vol. 204): "Cum ideae a Platone ponerentur prin-cipia cognitionis rerum et generateis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur". Cabe señalar aquí que las observaciones de Tomás en este artículo se refieren específicamente a las ideas divinas que existen dentro de la mente de Dios. Sin embargo, a la luz de la analogía que establece con el arte humano en los artículos anteriores de esta quaes-tio, esta observación es aplicable también a las ideas humanas.

36. ST I, q. 15, a. 3 (Ed. Leonina, vol. 4.204): "Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest; et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio; et potest etiam ad sci-entiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia quae a Deo cognoscuntur secundum propriam ratio-nem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis".

Machine Translated by Google

Había descrito los ejemplos como pertenecientes no sólo al conocimiento realmente práctico, sino también al conocimiento virtualmente práctico. Por lo tanto, podría haber ejemplos de cosas que podrían hacerse pero que nunca se hacen. ¿Llega Tomás a la misma conclusión en la Summa? Para responder a esta pregunta, necesitamos considerar un artículo en el Prima Pars que aparece antes de su consideración de las ideas.

^

La cuestión 14 se refiere al conocimiento de Dios, y en el apartado 16 de esa cuestión Tomás considera si Dios tiene conocimiento especulativo. Como había hecho en el De veritate, Tomás presenta aquí una división de los diferentes modos de conocer. Observa que algunos conocimientos son sólo especulativos, otros sólo prácticos, mientras que algunos son en parte especulativos y en parte prácticos.

En cuanto al primer tipo de conocimiento, puede ser especulativo de una de tres maneras. En primer lugar, puede ser especulativo por parte de las cosas. En segundo lugar, el conocimiento puede ser especulativo en cuanto al modo de conocer. Así, por ejemplo, una casa que un constructor es capaz de hacer de otro modo puede ser considerada por ese constructor independientemente de su operatividad si centra su atención simplemente en aquellos elementos que pertenecen a una casa en general. En tercer lugar, el conocimiento puede ser especulativo en cuanto al fin. El fin del intelecto práctico difiere del especulativo en cuanto que el intelecto práctico está ordenado al fin de la operación, mientras que el intelecto especulativo está ordenado al fin de considerar la verdad. Así, si un constructor simplemente considerara cómo se puede hacer una casa sin realmente hacerla, tal conocimiento sería especulativo en cuanto a su fin, aunque se refiera a una cosa operable. De estas observaciones, Tomás saca las siguientes conclusiones: (1) el conocimiento que es especulativo en razón de la cosa que se conoce es sólo especulativo; (2) el conocimiento que es especulativo según su modo o su fin es en parte especulativo y en parte práctico; y (3) el conocimiento

Machine Translated by Google

El borde que está ordenado al fin de la operación es simplemente práctico.37

¿A cuál de estos tres modos de conocimiento pertenecería un ejemplar? Es evidente que no pertenece al primero. Pero ¿y al segundo? Tal conocimiento parecería corresponder a lo que Santo Tomás describe en el De veritate como virtualmente práctico: conocimiento que es práctico porque es operable, pero especulativo porque no está dirigido hacia el fin de la producción. Como se recordará, en el De veritate concluye que un ejemplar puede pertenecer a tal conocimiento y, por lo tanto, que un ejemplar puede ser de algo que nunca se hace. Sin embargo, en la Summa theologiae , ahora restringe el significado del término. Este hecho se vuelve claro si consideramos lo que Santo Tomás tiene que decir sobre aquellas ideas que son ejemplares divinos .

En el apartado 3 del apartado 15, después de describir un ejemplar como perteneciente al conocimiento práctico, Tomás explica que “en la medida en que [una idea] es un 'ejemplar', se relaciona con todo lo que es hecho por Dios en cualquier punto del tiempo. Pero en la medida en que es una 'noción' (ratio), se relaciona con todas las cosas que son conocidas por Dios, aunque no sean hechas en ningún punto del tiempo”. 38 A diferencia de su tratamiento en el De veritate, donde había extendido el significado de “ejemplar” para incluir ideas de cosas que pueden ser hechas pero nunca lo son, Tomás ahora claramente restringe el término para referirse solo a las ideas de cosas que de hecho son hechas. Este uso más restringido del término “ejemplar” corresponde con su interpretación de Dionisio en el comentario sobre De divinis nomini-bus. Así, cuando una objeción en la Summa cita al Areopagita para apoyar la posición de que Dios no tiene ideas de cosas que no han existido, no existen ahora y nunca existirán, Tomás responde que esta lectura es verdadera sólo si el término “ideas” significa ejemplares, no en la medida en que significa nociones.39

Este refinamiento del término “ejemplar” ocurre dentro de una discusión de las ideas divinas, pero no hay razón para dudar de que

37. ST I, q. 14, a. 16 (ed. leonina, vol. 4.196–97).

38. ST I, q. 15, a. 3 (ed. leonina, vol. 4.204). Énfasis añadido. Para el latín, véase n. 36 supra.

39. ST I, q. 15, a. 3, obj. y ad 2 (ed. leonina, vol. 4.204).

Machine Translated by Google

Thomas intenta utilizar este sentido restringido para los ejemplos en general, humanos o divinos. Lo hemos visto presentar un papel doble para las ideas: como principios productivos o como principios cognitivos. En cuanto a las ideas de cosas que podrían hacerse pero que nunca se hacen, las trata como parcialmente prácticas porque se refieren a cosas operables. Sin embargo, tales ideas no son productivas, y por eso Tomás no las considera ejemplares, ya que ahora trata los ejemplares como pertenecientes al conocimiento puramente práctico. O, para decirlo en la terminología del De veritate, ahora considera que los ejemplares pertenecen al conocimiento realmente práctico porque su fin concierne a la producción real de una obra (véase la figura 1-3 más arriba, pág. 11).

Santo Tomás presenta otra consideración del ejemplarismo en la Prima Pars , en la q. 44, a. 3. Allí, en un esfuerzo por probar que Dios es la primera causa ejemplar de todas las cosas, examina el carácter de la causalidad ejemplar. Observa que un ejemplar es necesario en la producción de una cosa para que el efecto pueda recibir una forma determinada. Así, un artesano produce una forma determinada en la materia según el ejemplar que considera. Este ejemplar puede ser uno que sea externo a él o uno que se concibe dentro de su mente.

Después de haber hecho estas observaciones sobre el ejemplarismo en general, Tomás explica que, de la misma manera, deben existir «nociones» (rationes) de todas las cosas en la sabiduría divina, «que antes hemos llamado ideas, es decir, formas ejemplares existentes en la mente de Dios». Estas ideas se multiplican según sus relaciones con las cosas, pero, según la realidad, no son otra cosa que la esencia divina, en cuanto que su semejanza puede ser compartida de diferentes maneras por diferentes cosas. Además, en las cosas creadas, algunas pueden ser llamadas ejemplares de otras debido a su semejanza con esas otras cosas, ya sea que esa semejanza sea según la misma especie o según la analogía de alguna imitación. 40

40. ST I, q. 44, a. 3 (Ed. Leonina, vol. 4.460): “Oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum: quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in

Machine Translated by Google

La discusión que hace Tomás sobre los ejemplos en este pasaje reafirma el significado que le asigna al término “ejemplar” en la pregunta 15. Aunque no hace referencia al conocimiento práctico aquí en la pregunta 44, todo el artículo aborda la relación causal que los ejemplos divinos tienen con la creación: no con las cosas que podrían ser creadas, sino con las cosas que son. Por lo tanto, nuevamente presenta los ejemplos como ideas que son realmente productivas.

¿Qué debemos hacer, sin embargo, con su observación de que un ejemplar puede existir fuera del artesano? Como veremos en los próximos capítulos, Thomas claramente no está sugiriendo que Dios mismo busque ejemplares que sean externos a él. 41 Pero ¿cuáles son las implicaciones para el ejemplarismo en general? ¿Su observación sugiere que un ejemplar no es propiamente una idea? No. Más bien, revela las formas análogas en que puede ocurrir el ejemplarismo. Como señala Thomas, un efecto recibe una forma determinada de un ejemplar; además, recibe esa forma porque un agente considera primero su ejemplar. Este elemento de consideración, entonces, indica que incluso cuando un artesano mira a un objeto externo como modelo para su trabajo, el ejemplarismo de ese objeto depende de la causalidad de la idea del artesano. Por esta razón, su idea es un ejemplar primariamente y propiamente hablando, mientras que el objeto externo es un ejemplar sólo secundariamente.

Cuento 4 (1271)

El último y último texto que merece ser considerado brevemente se encuentra en Quodlibet 4 (1271).42 En el apartado 1 de la primera pregunta, Tomás considera si hay una pluralidad de ideas en Dios. Comienza observando:

---

mente divina existente”. En el capítulo 2, consideraremos su argumento de este artículo sobre la existencia de ejemplares divinos.

41. Como en pasajes anteriores, Tomás es cuidadoso al observar los límites de la analogía entre el arte humano y el ejemplarismo divino. El artesano humano puede mirar hacia objetos que están fuera de sí mismo, pero Dios no lo hace, ya que las ideas divinas “non sunt realiter aliud a divina essentia” (ST I, q. 44, a. 3 [ed. Leonina, vol. 4.460]).

42. La datación de este texto es según la edición leonina (vol. 25.1, prefacio, 1).

Machine Translated by Google

señala que una idea también se llama forma ejemplar y, al final de su respuesta, proporciona una definición del término “idea”.
Explica que “el nombre 'idea' significa esto, a saber, que es una cierta forma entendida por un agente a semejanza de la cual pretende producir una obra externa, así como un constructor preconcibe la forma de una casa en su mente, que es, por así decirlo, la idea de una casa que llega a ser en la materia”. 43

Esta definición es muy similar a la que Santo Tomás proporciona en el De veritate anterior. Como en esa obra, un elemento esencial de la definición aquí es la característica de la intención del agente. Sin embargo, este texto posterior sugiere que, hablando con propiedad, las ideas ejemplares pertenecen al conocimiento realmente práctico y no al conocimiento virtualmente práctico. En este sentido, el artículo parece ser más coherente con la Summa theologiae posterior que con el De veritate anterior.44

Conclusiones

En los textos que hemos considerado, encontramos que la característica general de un ejemplar es que es algo a semejanza de lo cual otra cosa está hecha. Lo que estos textos también revelan es que el ejemplarismo es una noción análoga. En un sentido, ocurre cuando un agente natural causa un efecto que comparte la misma especie que él mismo, como cuando el hombre genera al hombre. 45 La forma sustancial de tal agente

43. Quod. 4, q. 1, a. 1 (edición leonina, vol. 25.2.319:30–60): “Hoc enim significat nomen ideae, ut sit scilicet quaedam forma intellecta ab agente, ad cuius similitudinem exteri-us opus producere intendit; sicut aedificator in mente sua preconcipit formam domus, quae est quasi idea domus in materia fiiendae.”

44. Si consideramos que en este artículo Tomás habla de la relación de la esencia divina con las cosas que son realmente creadas, es más probable que esté describiendo una forma ejemplar como un tipo de idea. En resumen, no está considerando las ideas aquí como principios de conocimiento sino más bien como principios productivos . Véase Wippel, Divine Ideas, 37n.75.

45. ST I, q. 44, a. 3 (ed. Leonina, vol. 4.460). Thomas no emplea el término “ejemplar natural”, aunque sí describe esa forma como ejerciendo un tipo de ejemplarismo. Además, también señala que este tipo de ejemplarismo (natural) puede ocurrir cuando el efecto comparte una semejanza análoga con la naturaleza del agente. Como veremos en

Machine Translated by Google

Es a lo que se refiere Tomás en el De veritate como la “forma por la cual” (forma a qua) una cosa es hecha, y esta forma podría ser descrita como una especie de “ejemplar natural” porque la descendencia es hecha a su semejanza según la naturaleza, no el arte. Sin embargo, como hemos visto, este tipo de forma es un ejemplar sólo en un sentido impropio, amplio, precisamente porque el agente natural no determina por sí mismo su fin pretendido, sino que lo hace la naturaleza.

En otro sentido, el ejemplarismo se da en el arte cuando un artesano emplea un modelo para su obra. Así, la madre del pintor James Mc-Neill Whistler fue el modelo para el retrato conocido comúnmente como La madre de Whistler. Thomas se refiere a este tipo de ejemplar como un “ejemplar externo” ya que existe externamente tanto para la mente del agente como para su naturaleza.46 Dado que este tipo de ejemplarismo implica que el propio agente determine el fin, el modelo externo al que mira merece el nombre de “ejemplar” con mayor veracidad que la forma de un agente natural. Sin embargo, este modelo sigue sin ser un ejemplar según el sentido primario del término porque depende para su ejemplarismo de la causalidad de un ejemplar anterior, a saber, la idea del artesano. Como una idea es una forma dentro de la mente de un agente, podríamos llamarla un “ejemplar intelectual”, y Thomas la considera un ejemplo propiamente dicho y en el sentido primario del término, ya sea que estemos hablando de ideas humanas o divinas (ver figura 1-4).47

En lo que se refiere a las ideas, sin embargo, encontramos a lo largo de estos textos que Tomás las presenta como si tuvieran una doble función: como principios cognitivos y como principios productivos. En este sentido, los diversos textos son

---

En los capítulos siguientes, además del ejemplarismo de las ideas divinas, Tomás identifica un ejemplarismo de la naturaleza divina, una especie de “ejemplarismo natural” por el cual las cosas creadas comparten una semejanza análoga con la naturaleza de Dios.

46. De ver., q. 3, a. 1 (ed. leonina, vol. 22.1.100:209–23); ST I, q. 44, a. 3 (ed. leonina, vol. 4.460).

47. Para una consideración detallada de los diversos tipos de ejemplares en Aquino y por qué el sentido apropiado del término se aplica a las ideas, véase Timotheus Sparks, De divisio-ne causae exemplaris apud S. Thomam (River Forest, Ill.: Dominican House of Studies, 1936), esp. cap. 5. He tomado prestados los términos “ejemplar natural” y “ejemplar intelectual” de Sparks, aunque mis divisiones del ejemplarismo no siguen las suyas.

Machine Translated by Google

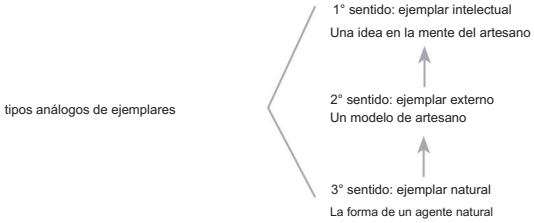


figura 1 - 4 tipos análogos de ejemplos

en su conjunto es coherente. Donde hay variación es en la amplitud de su definición de los términos. A lo largo de sus escritos, Thomas
Tiende a emplear el término “ejemplar” en un sentido más estricto, aplicándolo sólo a aquellas ideas que son realmente productivas. Esta tendencia aparece por primera vez en su comentario al De divinis nomini-bus de Dionisio y continúa en la Summa theologiae, donde es evidente la influencia del Areopagita.

¿Es este desarrollo de la terminología una simple cuestión de semántica? En la medida en que la sustancia de la teoría de las ideas de Thomas sigue siendo la misma, la respuesta parecería ser sí. Ya sea que las llame “ideas”, “nociones” o “ejemplares”, en cada obra concluye que las formas existen tanto como principios cognitivos como productivos dentro de la mente de los agentes inteligentes. Sin embargo, este desarrollo plantea una dificultad: cuando analizamos la doctrina de Thomas del ejemplarismo, ¿debemos tomar el término “ejemplar” en el sentido amplio, como en sus escritos anteriores? ¿O debemos tomarlo en el sentido estricto, como
¿en sus posteriores?

Puesto que en sus obras posteriores se inclina hacia una aplicación más estricta del término, parece razonable que abordemos su doctrina del ejemplarismo a la luz de esta comprensión refinada y madura del término “ejemplar”. Por esta razón, en las páginas que siguen, emplearé este término siguiendo el sentido estricto que Thomas le da a la palabra. El lector debe suponer, por tanto, que mi uso de “ejemplar”, sin

Machine Translated by Google

A menos que se indique lo contrario, se referirá a ideas realmente prácticas, es decir, a ideas a semejanza de las cuales se producen realmente los efectos.48

Otra dificultad que plantea este desarrollo se hace evidente cuando intentamos discernir qué definición debe darse para el término "ejemplar". En la Summa theologiae, donde Tomás presenta más explícitamente las ideas ejemplares como pertenecientes sólo al conocimiento realmente práctico, no proporciona una definición estricta, sino que simplemente ofrece una descripción general de un ejemplar como "un principio de la creación de las cosas" (principium factionis rerum).49 Su definición más completa aparece en el De veritate anterior . Como hemos visto, allí define una idea como "una forma que algo imita debido a la intención de un agente que predetermina el fin para sí mismo". 50

Teniendo en cuenta que en este trabajo Thomas empleó originalmente Aunque utilizamos los términos "idea" y "ejemplar" como sinónimos y también en un sentido amplio para incluir los dos tipos de conocimiento práctico, nosotros mismos podemos, sin embargo, adoptar esta definición para referirnos exclusivamente a los ejemplares en el sentido estricto posterior del término. De hecho, la propia redacción de la definición De veritate presenta los ejemplares como pertenecientes al conocimiento realmente práctico. Por lo tanto, es a esta definición (o variaciones de la misma) a la que los estudiosos recurren comúnmente cuando discuten la doctrina del ejemplarismo de Tomás, porque presenta aquellas características que son esenciales para las ideas ejemplares: características que vemos que él identifica una y otra vez en otros textos. 51 Por esta razón,

48. Tendré cuidado al analizar los ejemplos en las obras anteriores de Tomás para evitar una lectura errónea del texto. Cuando trate un pasaje que emplee el término "ejemplo" en sentido amplio, haré explícito al lector cuándo es importante reconocer que el texto se refiere tanto a ideas prácticamente prácticas como a ideas realmente prácticas.

49. ST I, q. 15, a. 3 (ed. leonina, vol. 4.204).

50. De ver., q. 3, a. 1 (edición leonina, vol. 22.1.100:220–23): "Haec ergo videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intente agentis qui praedeter-minat sibi finem".

51. Giulio Girardi ve la definición De veritate como la más explícita que se ofrece del ejemplar intelectivo. Giulio Girardi, SDB, Metafisica della causa esemplare in san Tommaso d'Aquino (Turín: Scuola Grafica Salesiana, 1954), 41. Perret ofrece una variación de esta definición, explicando que "La cause exemplaire d'une chose, c'est la forme extrin-

Machine Translated by Google

Vale la pena analizar la definición de De veritate con más detalle para comprender mejor cómo las ideas actúan como causas ejemplares.

El carácter esencial de un Ejemplo de Ejemplo

En la definición de De veritate , la característica más general de una idea ejemplar que presenta Tomás es que es una forma. Este rasgo es el que él atribuye consistentemente a los ejemplares en cada uno de los textos que hemos considerado. Aun así, surge la pregunta: ¿de qué manera un ejemplar es una forma? En la medida en que actúa como un principio de conocimiento, informa la mente del conocedor. Pero no es en este sentido que la definición llama a un ejemplar una forma. Más bien, lo es como un principio de producción. En este sentido, el ejemplar es la forma de la cosa que se hace. Por lo tanto, como forma operativa es aquello "en relación con lo cual" (ad quam) se forma una cosa.52

Sin embargo, Tomás no pretende identificar esta forma con la forma sustancial que forma parte de la naturaleza misma de una cosa compuesta. En la Summa theologiae, describe las ideas ejemplares como las formas de las cosas que existen aparte de las cosas mismas; por lo tanto, implica una distinción entre la forma sustancial que es intrínseca a una cosa y la forma que es el ejemplar de la cosa. 53 De hecho, en varios lugares a lo largo de sus escritos, Tomás hace esta distinción entre forma inherente (inhaerens) o intrínseca (intrinseca) y forma ejemplar. 54 Como hemos visto, en el De veritate distingue:

---

sèque de cette chose, telle qu'elle pré-existe éminemment dans l'intelligence pratique de l'agent informateur" (Perret, "Exemplarité", 465, énfasis en el original). John Farthing sigue la definición de Perret y agrega que "Por 'ejemplarismo' me referiré a la tesis de que las realidades fenoménicas siguen el modelo de ideas, ya sean subsistentes o en un intelecto trascendente, que sirven como sus ejemplos en este sentido" (Farthing, "Divine Exemplarity", 187).

52. En I Sent., d. 36, q. 2, a. 1 (ed. Mandonnet, vol. 1.839–40), y De ver., q. 3, a. 1 (ed. Leonine, vol. 22.1.99:177–82).

53. ST I, q. 15, a. 1 (ed. leonina, vol. 4.199).

54. Véase, por ejemplo, In III Sent., d. 27, q. 2, a. 4, quaestiuncula 3, obj. 1 y solutio 3, ad 1 (ed. Moos, vol. 3.884.153 y 889–90.176–77); De ver., q. 14, a. 5, obj. 4 (ed. Leonine, vol. 22.2.451:27–35); ST I, q. 5, a. 2, ad 2 (ed. leonina, vol. 4.58).

Machine Translated by Google

es la forma sustancial (forma secundum quam) de la forma ejemplar (forma ad quam) en la medida en que la primera no está separada de la cosa mientras que la segunda sí lo está.55

Sin embargo , si un ejemplar es distinto de la cosa que forma, ¿de qué manera puede decirse que es la forma de esa cosa? Thomas explica que mientras que una forma intrínseca forma una cosa por vía de inherencia, una forma ejemplar lo hace por vía de imitación (per modum imitationis). 56 Aquí encontramos el segundo elemento de su definición. Como ya hemos tenido ocasión de señalar, su observación más común con respecto al carácter de un ejemplar es que es "aquello en imitación de lo cual algo está hecho". Un ejemplar actúa así como la forma de una cosa porque la cosa se asimila a él, y la cosa se asimila a él por medio de su propia forma intrínseca. De hecho, la semejanza ocurre debido a una comunicación en la forma. Por lo tanto, una cosa recibe una forma determinada de su ejemplar. 57

Además, cuando una idea actúa como ejemplar, la cosa que forma se asimila también, en cierto sentido, al agente que posee la idea. Thomas explica que esta asimilación debe estar en la línea de la voluntad y el entendimiento, ya que es una asimilación a un ser que quiere y entiende. 58 Así, encontramos el tercer elemento en su definición del término "ejemplar", a saber, que esta asimilación se produce debido a la intención de un agente. Si la asimilación no ocurre de acuerdo con la intención de un agente, entonces ocurre meramente por casualidad. Por lo tanto, la intencionalidad de un agente es una característica esencial de la causalidad ejemplar. Y lo que el agente pretende es que la obra de arte sea como la forma que concibe en su mente. 59 Esto implica que el agente sabe y quiere lo que pretende producir.

55. De ver., q. 3, a. 1 (edición leonina, vol. 22.1.99:170–77).

56. De ver., q. 3, a. 3 (edición leonina, vol. 22.1.108:155–160).

57. ST I, q. 4, a. 3 (ed. leonina, vol. 4.53–4); q. 44, a. 3 (ed. leonina, vol. 4.460). Cf. Cárcel. 8, q. 1, a. 2 (edición leonina, vol. 25.1.54:42–59).

58. En XII Meta., lect. 7, n. 2535 (Marietti ed., 715).

59. De ver., q. 3, a. 1 (ed. leonina, vol. 22.1.99:183–96); Quod. 8, q. 1, a. 2 (ed. leonina, vol. 25.1.54:42–59); ST I, q. 15, a. 1. (ed. leonina, vol. 4.199).

Machine Translated by Google

En cuanto al conocimiento del agente, hemos visto que sus ideas pueden ser especulativas o prácticas. 60 En el comentario a la Metafísica de Aristóteles, Tomás examina estos dos tipos de conocimiento en términos de medida y lo medido. La medida, explica, se aplica propiamente en la categoría de cantidad. Sin embargo, puede transferirse de manera figurada al conocimiento. Así, en cierto sentido, nuestro conocimiento es una medida de lo que conocemos porque es por medio de nuestro conocimiento que conocemos las cosas. Sin embargo, es más correcto decir que nuestro conocimiento se mide por las cosas que conocemos, ya que simplemente experimentamos la realidad y no la determinamos. Pero cuando nuestro conocimiento es la causa de la cosa conocida, entonces actúa como la medida de esa cosa. Tal es el conocimiento del arte, que mide su producto, "pues todo lo que se hace mediante el arte es completo en la medida en que alcanza una semejanza con el arte". 61

Santo Tomás explica, además, que la verdad consiste en la adecuación del entendimiento a la cosa. Por consiguiente, cuando las cosas son la medida del entendimiento, la verdad consiste en la adecuación del entendimiento a la cosa. En el caso del arte, en cambio, donde el entendimiento es la medida, entonces la verdad consiste en la adecuación de la cosa al entendimiento. En resumen, puesto que un ejemplar es una idea productiva que es conocida por un agente, es la medida de la forma de la obra de arte y, por lo tanto, es también la medida de su verdad misma.62

La intencionalidad del ejemplarismo, sin embargo, implica más que

60. En este punto, por supuesto, los textos varían en cuanto a los términos precisos que deben aplicarse, pero no obstante son consistentes en la posición de que algunas formas intelectuales, Como quiera que los llamemos, pertenecen a cada tipo de conocimiento.

61. En X Meta., lect. 2, norte. 1959 (Marietti ed., 562–63): “Si qua vero scientia est quae est causa rei scitae, oportebit quod sit eius mensura. Ut scientia artificis est mensura artificiatorum; quia unumquodque artificiatum secundum hoc perfectum est, quod attingit ad similitudinem artis.” Como veremos en los próximos capítulos, a diferencia del conocimiento del hombre, el conocimiento de Dios no se mide de ninguna manera por las cosas que él sabe.

62. ST I, q. 21, a. 2 (ed. leonina, vol. 4.259–60); De ver., q. 1, a. 2 (ed. leonina, vol. 22.1.9:49–120). Puesto que el artesano humano trabaja con una materia presupuesta que él no fabrica, el artefacto que produce sólo se asimila a su idea debido a su forma.
Los ejemplos divinos , sin embargo, no sólo corresponden a las formas de las cosas creadas, sino también a su materia (De ver., q. 8, a. 11 [ed. Leonina, vol. 22.2.256:204–17]). Véase la sección “Las ideas divinas y la producción de la forma” en el cap. 5.

Machine Translated by Google

La mera posesión de una idea por parte del agente. Una forma que está en el intelecto no produce nada más que por mediación de la voluntad. La razón es que una forma inteligible en sí misma no denota un principio de acción sino más bien un principio de conocimiento. Sólo cuando una inclinación a producir una idea se manifiesta,
A una forma se le añade un efecto que la hace productiva. Y esta inclinación se da por medio de la voluntad.63

Para que la intención del artesano se realice, es necesario que sepa y quiera que la cosa llegue a ser. Es por mediación de su voluntad (así como por medio de sus fuerzas motrices y herramientas) que una obra externa se asimila al ejemplar. Como esta asimilación está en la línea de la voluntad y el entendimiento, la conformidad de una obra de arte con el artesano difiere de la conformidad de un efecto natural con una causa natural. Se dice que el efecto de un agente voluntario se conforma a su causa, "no porque [el efecto] sea de la misma naturaleza que el arte que está en la mente del artesano, sino porque la forma del arte se cumple en la obra". 64

Así, vemos que la intencionalidad es una característica central del ejemplarismo. Además, encontramos en el cuarto y último elemento de la definición de De veritate que esta intencionalidad es la de un agente que predetermina el fin para sí mismo. A diferencia de los elementos anteriores que hemos considerado, este es exclusivo del De veritate. Hay mención del fin en otros textos, pero no en el mismo sentido. Dado que una idea ejemplar es una idea productiva, es presignativa (praesignativa) o predeterminativa (praedeterminativae) del fin .

63. De pot., q. 6, a. 3, ad 3 (Quaestiones Disputatae, Marietti ed. [Turín y Roma: 1949], vol. 2.137); En VI Meta., lect. 1, norte. 1153 (edición Marietti, 353–54); ST I, q. 14, a. 8 (Leo-nine ed., vol. 4.179).

64. De ver., q. 23, a. 7 (Ed. Leonine, vol. 22.3.670:165–78): "Conformitas autem ef-fectus ad causam aliter invenitur in naturalibus et in voluntariis causis. sed in voluntariis dicitur effectus causae con-formari ex hoc quod in effectu impletur sua causa, sicut artificiatum assimilatur suae causae non quia sit eiusdem naturae cum arte quae est in mente artificis, sed quia for-ma artis in artificiato impletur; et similiter etiam conformatur voluntati effectus eius, quando hoc fit quod voluntas disposuit."

Machine Translated by Google

cosa hecha a su semejanza. En este sentido, la idea del artesano manifiesta un fin, un fin que la voluntad puede entonces intentar. Así, como observa Tomás, "la intención es guiada, estimulada y fortalecida por la consideración de algún ejemplar en el que el fin precede en realidad".65

Sin embargo, cuando habla del agente que "predetermina el fin para sí mismo", Tomás no se refiere sólo al fin que el ejemplar presenta a la voluntad. Para entender el sentido pleno de este elemento de la definición, debemos considerar que un fin puede entenderse en dos aspectos. Como explica en el De principiis natu-rae, el fin puede referirse al fin de la producción (generatio) o al fin de la cosa que se produce. Para ilustrar este punto, pone el ejemplo de un cuchillo. Un artesano pretende fabricar un cuchillo, y en realidad lo hace dándole su forma. Esa forma es, en consecuencia, un fin: el fin de la producción. Pero aunque es el fin de la producción, no es el fin del cuchillo en sí mismo; más bien, el fin del cuchillo en sí mismo es la operación de cortar.66 Si consideramos la idea del ejemplar que está en la mente del artesano, es cierto que también manifiesta un fin, ya que despierta la intención del artesano. En este sentido, actúa en cierto sentido como fin de la producción, no en la realidad, puesto que no es la forma de la cosa que se produce, sino en la intención , puesto que es la semejanza formal de esa cosa.

Cuando la definición de De veritate habla del agente que predetermina el fin para sí mismo, el fin al que se refiere es tanto el fin de la producción como el fin del producto mismo. Como hemos visto, Thom-as da el ejemplo del arquero que lanza una flecha. Este ejemplo ilustra claramente una ocasión en la que un agente predetermina el fin de su propia operación. Pero también ilustra una ocasión en la que un agente predetermina el fin de la operación de un producto.

65. En IV Sent., d. 8, q. 2, a. 1, solución 4, ad 1 (Moos ed. [París: Lethielleux, 1947], vol. 4.334.169–70); En Envié., d. 38, q. 1, a. 1 (Mandonnet ed., vol 1.899); En III Sent., d. 21, q. 2, a. 2, ad 1 (Moos ed., vol. 3.644–45.73): "Intentio autem et dirigitur et excitatur et ro-boratur ex Inspectione alicuius exemplaris, in quo finis secundum rem praecedat".

66. De prin. nat., n. 4 (edición leonina, vol. 43.45:104–8).

Machine Translated by Google

ción: la flecha tiende hacia su fin sólo porque se le ha determinado ese objetivo.67

Por supuesto, aunque el arquero determina el extremo de la flecha poniéndola en vuelo, no es él mismo quien produce la flecha. Consideremos, pues, otro objeto, como por ejemplo un reloj. El relojero, que produce su obra, lo hace según una forma que tiene en su mente y que le permite diseñar un instrumento que marque el tiempo. Al fabricar el reloj, determina el fin de su propia operación, pero al darle al reloj la forma que tenía en mente, determina también el fin del reloj. El reloj actúa con el fin de marcar el tiempo sólo porque el relojero ha predeterminado que actúe con ese fin. Lo mismo sucede con el ejemplo del cuchillo en el De principiis naturae: cumple su función de cortar de acuerdo con el fin que su creador ha predeterminado para él. Lo mismo sucede con todo lo que se hace a semejanza de un ejemplar.

Thomas explica que "si algo se hace a imitación de otro por medio de un agente que no determina el fin por sí mismo, la forma imitada como resultado no tendrá el carácter (ra-tio) de un ejemplar". Pone como ejemplo la generación de un hombre, explicando que no diríamos que la forma del hombre que genera es, propiamente hablando, el ejemplar de su descendencia porque sólo decimos esto cuando el agente, actuando en aras de un fin, determina ese fin por sí mismo.68 Que Thomas use al hombre como ejemplo no es insignificante. A diferencia de los otros animales, el hombre puede
predeterminar el fin de la generación del hombre en el sentido de que éste puede determinar su propia operación, eligiendo libremente si procreará y cuándo. Lo que el hombre no puede predeterminar, sin embargo, es el fin de su descendencia: ese fin está predeterminado según la naturaleza.

67. De ver., q. 3, a. 1 (edición leonina, vol. 22.1.99–100:196–209).

68. De ver., q. 3, a. 1 (Ed. Leonine, vol. 22.1.100:209–17): "Si ergo aliquid fiat ad imi-tationem alterius per agens quod non determinat sibi finem, non ex hoc forma imita-ta habebit rationem exemplaris vel ideae". Énfasis añadido en la traducción. Como hemos visto, los términos "idea" y "ejemplar" se utilizan aquí como sinónimos, a diferencia de la consideración posterior de las ideas divinas de la Summa theologiae .

Machine Translated by Google

tura.69 Este ejemplo, por lo tanto, refuerza la posición de que, a diferencia de una forma natural, un ejemplar no sólo predetermina el fin de la operación del agente, sino que también predetermina el fin del efecto.
Así, Thomas señala que “la operación de una naturaleza que tiene un fin determinado presupone un intelecto que ha predeterminado el fin de esa naturaleza y la ha ordenado a ese fin”. 70

Como observa Giulio Girardi, esta característica de que el agente predetermine el fin para sí mismo constituye la diferencia específica de la definición que hemos considerado, distinguiendo el ejemplar intelectual del sentido más general de ejemplar como “aquello a imitación de lo cual se hace algo”. 71 Este elemento final de la definición, sin embargo, sólo aparece en el De veritate. Otros textos abordan el fin de la operación del agente, pero ninguno
Hace mención de la predeterminación por parte del agente del final de su obra. ¿Debemos entonces concluir que Tomás abandona esta característica como perteneciente a la ratio o carácter de un ejemplar? No. Aunque no la menciona explícitamente en sus otras consideraciones, esta característica está, no obstante, implícitamente presente.

La capacidad de un agente para predeterminar el fin para sí mismo depende de su conocimiento intelectual de ese fin. El rasgo más general de un ejemplar identificado en todos y cada uno de los pasajes que hemos considerado es que es una forma, una forma que reside en el intelecto. Por lo tanto, el agente que posee una idea ejemplar posee conocimiento: no solo produce la cosa por medio de ese ejemplar, sino que lo hace conscientemente. De hecho, es debido a sus facultades de voluntad y razón que se dice que un agente intelectual tiene dominio sobre sus acciones. Por el contrario, señala Thomas, "aquellas cosas que carecen de razón tienden al fin a través de una inclinación natural, como siendo movidas por otro y no por sí mismas, ya que son

69. Y, como veremos en capítulos futuros, según la intención de Dios.

70. De ver., q. 3, a. 1 (Leonine ed., vol. 22.1.100:204–9): “operatio naturae quae est ad determinatum finem praesupponit intellectum praestituentem finem naturae et ordi-nantem ad finem illum naturam”.

71. Girardi, Metafísica della causa ejemplo, 41.

Machine Translated by Google

"No conocen la naturaleza (ratio) de un fin. En consecuencia, no pueden ordenar nada a un fin, sino que sólo son ordenados a un fin por otro."72

Así, aunque la característica de que el agente predetermine el fin para sí mismo no esté enunciada explícitamente en otras consideraciones de Thomas sobre el ejemplarismo, no obstante está implícita: porque el agente posee voluntad y razón, y porque produce una obra externa según una idea práctica, es capaz de determinar el fin de esa obra. ¿Por qué, entonces, Thomas sólo destaca esta característica del ejemplarismo en el De veritate? Una posible explicación reside simplemente en el alcance mismo de su

En esta obra, el tratamiento de las ideas divinas es más extenso que en las Quaestiones disputatae, donde se examinan temas que no se tratan en una obra como la Summa theologiae. Así, en el De veritate, Tomás dedica ocho artículos a examinar las ideas divinas, mientras que en la Summa sólo dedica tres. No es sorprendente, entonces, que investigue el tema con más detalle allí que en otras partes.

A partir de estas consideraciones sobre el carácter de los ejemplares, obtenemos una idea no sólo de la doctrina de las ideas de Tomás, sino también de cómo difiere de la de Platón.73 Las ideas (sean humanas o divinas) son

72. ST I-II, q. 1, a. 2 (Ed. Leonina, vol. 6.9): "Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem: quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis. Illa vero quae ratione carent, tendunt in finem per naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis: cum non cog-noscant rationem finis, et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur." Énfasis añadido en la traducción.

73. Al menos, en qué se diferencia de la interpretación que Santo Tomás tenía del platonismo. En el siglo XIII, sólo tres de las obras de Platón estaban disponibles para el Occidente latino: el Menón, el Fedón y el Timeo en la traducción parcial de Calcidio (Raymond Klibansky, The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages [Londres: The Warburg Institute, 1939; reimpresión con nuevos prefacios y suplementos, Kraus International Press, 1993). Publications, 1982], 27–28). Aunque Thomas hace referencia a cada una de estas tres obras en sus propios escritos, es casi seguro que nunca leyó ni el Menón ni el Fedón, y no está claro si llegó a leer el Timeo (Robert J. Henle, SJ, Saint Thomas and Platonism [La Haya: Martinus Nijhoff, 1956], xxi n. 41).

Aquino debía su comprensión del ejemplarismo de Platón a varios autores, entre ellos Agustín, Macrobio, Guillermo de Auvernia y Proclo.

Machine Translated by Google

No son entidades separadas, sino principios que existen dentro de una mente.74 Es una mente, además, la que pertenece a un agente. Las ideas no son principios productivos en sí mismas, como había sostenido Platón, sino que lo son más bien a través de la voluntad del agente, que lleva a buen término su objetivo previsto.75 Sólo a través de esta agencia los ejemplares pueden actuar como causas. Pero el hecho de que actúen como causas plantea la siguiente pregunta que debemos considerar, a saber: ¿cuál es su modo de causalidad?

Ejemplo y el nuestro

De los textos examinados anteriormente se desprende claramente que Tomás considera que un ejemplar es una forma, hecho que sugiere que ejerce una causalidad formal. De hecho, en algunos lugares distingue el ejemplo como una forma.

Como ilustra RJ Henle, quizá la fuente más importante para Tomás sea la Metafísica de Aristóteles (Henle, Thomas and Platonism, 422). Su confianza en esta fuente fue a la vez beneficiosa y perjudicial para su comprensión del platonismo: beneficiosa porque proporcionaba una explicación del ejemplarismo de Platón a partir de uno de los propios estudiantes de Platón, pero perjudicial porque esta explicación se limita a lo que Platón dijo sobre el tema en el Fedón (ibid., 363).

74. Para la teoría de las Ideas de Platón, véase Fedón, 100a–101d; Crátilo, 439c–440b; Fedro, 246a–250a; Simposio, 210a–212a; y República, 5.478a–e, 6, 7.508c–517c. Siguiendo a Aristóteles, Tomás entiende que las Ideas de Platón son universales subsistentes. Véase, por ejemplo, In I Meta., lect. 10, nn. 151-70 (ed. Marietti, 45-49); lect. 14 n. 209 (ibid., 74); In VII Meta., lect. 13, n. 1570 (ibid., 458); De ver., q. 21, a. 4 (edición leonina, vol. 22.3.601–2:150–79); ST I, q. 85, a. 3, ad 1 y ad 4 (ed. leonina, vol. 5.336–37); q. 76, a. 3, ad 4 (ibid., vol. 5.221); En II De an., c. 12, (ed. leonina, vol. 45-1.116:111–13).

Joseph Owens sostiene que, contrariamente a la interpretación de Tomás, las Ideas de los diálogos de Platón no corresponden con la noción tomista de lo universal, sino más bien con la noción tomista de naturaleza común, a pesar de algunas diferencias profundas entre las dos teorías (Owens, “Thomistic Common Nature and Platonic Idea”, Medieval Studies 21 [1959]: esp. 218-21)

75. Thomas entiende que Platón descuidó el papel de la eficiencia cuando discutió el ejemplarismo. Tomando como referencia a Aristóteles, interpreta el platonismo como postulando las Ideas como causas formales tanto del ser como del devenir (In I Meta., lect. 15, n. 237 [Marietti ed., 82]). Aunque Thomas a veces se refiere al papel del Demiurgo en la filosofía de Platón, nunca lo hace cuando discute la doctrina platónica del ejemplarismo (véase, por ejemplo, ST I, q. 66, a. 2 [Leonine ed., vol. 5.156]). Más bien, interpreta consistentemente los ejemplares platónicos como causas autosuficientes cuyos efectos son el resultado de una participación formal más que de una causalidad eficiente (In VII Phys., c. 3, lect. 6 [Leonine ed., vol. 2.344.8]; En VII Meta., lect. 6, n. 1381 [Marietti ed., 409–10]). Para el análisis de Platón sobre el Demiurgo, véase Timeo, 28a y sigs.

Machine Translated by Google

La definición de De veritate distingue la causa ejemplar de la causa eficiente y final al referirse explícitamente a ella como una “forma ejemplar” (forma exemplaris). En otros lugares, sin embargo, se refiere a la “causa ejemplar eficiente” (causa efficiens exemplaris) o al “principio ejemplar efectivo” (principium effecti-vum exemplare), sugiriendo que un ejemplar es un tipo de causa eficiente.76 Además, la referencia misma a la intención del agente en la definición de De veritate parece indicar que la causalidad de un ejemplar posee características de eficiencia.

Hemos visto en esta definición, además, que la finalidad es otro elemento esencial al carácter de un ejemplar, puesto que un ejemplar ejerce una influencia atractiva sobre la voluntad del agente. Por esta razón, Tomás advierte que un ejemplar tiene en cierto sentido la característica (ratio) de un fin.77 Que el carácter de un ejemplar manifieste los aspectos de estas tres causas no es sorprendente cuando consideramos la observación de Tomás de que la causa formal, eficiente y final pueden coincidir en una cosa.78

Dado este estatus causal único del ejemplar, podría ser tentador concluir que Tomás considera el ejemplarismo como un quinto tipo de causa. Sin embargo, sus escritos no conducen a tal conclusión. Siempre se mantiene fiel a la cuádruple división de las causas de Aristóteles. ¿Qué debemos concluir entonces? Como lo expresa acertadamente un escritor: "A menos que queramos afirmar que el ejemplar forma un quinto tipo de causa,

76. Para referencias a la forma exemplaris, véase In I Sent., d. 18, q. 1, a. 5 (ed. Mandonnet, vol. 1.445); De ver., q. 3, a. 1 (ed. Leonine, vol. 22.1.99:179); Quod. 4, a. 1 (ed. Leonine, vol. 25.2.319:33); ST I, q. 44, a. 3 (ed. Leonine, vol. 4.460); Quod. 8, a. 2 (ed. Leonine, vol. 25.1.54:24–25). Para referencias a las expresiones causa efficiens exemplaris y principium effectivum exemplare, véase En I Sent., d. 1, q. 4, a. 2, expositio (ed. Mandonnet, vol 1.49); d. 8, q. 1, a. 3, ad 2 (ibid., 200); d. 10, q. 1, a. 5, ad 4 (ibid., 272); d. 19, q. 5, a. 2 y ad 3 (ibid., 492 y 493); d. 38, q. 1, a. 1 (ibid., 898). Es interesante que estas expresiones aparezcan solo en el comentario temprano sobre las Sentencias. Lo interpreto como una prueba de que, si bien Thomas consideró en algún momento que el ejemplarismo era, al menos en parte, un tipo de causalidad eficiente, es una visión juvenil que acaba abandonando. En cuanto a la relación entre la causalidad ejemplar y la causalidad eficiente, véase más adelante.

77. De ver., q. 3, a. 1 (Ed. Leonine, vol. 22.1.100:254–55): “Forma exemplaris vel idea habet quodam modo rationem finis et ab ea accipit artifex formam qua agit si sit ex-tra ipsum”.

78. Véase, por ejemplo, De prin. nat., n. 4 (edición leonina, vol. 43,44–5:95–103); De ver., q. 3, a. 1, sed contra 3 (ed. Leonina, vol. 22.1.98:101–6). Véase Aristóteles, Física 2.7.198a24–27.

Machine Translated by Google

"Si consideramos la clase de causa por sí sola, nos vemos obligados, al parecer, a reducirla a una de las cuatro causas."79

¿A cuál de los cuatro tipos de causalidad se debe reducir entonces el ejemplarismo? Podemos descartar de inmediato la causalidad material.
La causalidad material no está sugerida por la definición de De veritate , ni Thomas la asocia jamás con el ejemplarismo. Además, la causa material de un efecto es intrínseca a él, mientras que su causa ejemplar es extrínseca. Podemos concluir rápidamente de nuevo que el ejemplarismo tampoco se reduce propiamente a la causalidad eficiente. Como hemos visto, en sí misma, una idea no es productiva. Como está en el orden intencional, una idea no tiene esse reale sino sólo esse intelligibile.
Por lo tanto, es incapaz de actuar eficientemente. Sólo cuando se une a la voluntad una idea está dispuesta a actuar. Sin embargo, se podría objetar que, puesto que la causalidad de una idea ejemplar depende de la acción de una causa eficiente, el ejemplarismo es, al menos en parte, un tipo de causalidad eficiente. Sin embargo, para ver por qué esta visión es problemática, es útil considerar lo que dice Thomas sobre la relación entre la causalidad eficiente y la causalidad final.

En el De principiis naturae, Tomás señala que la causa final es, en cierto sentido, la causa de la causa eficiente. Para ilustrar en qué sentido esto es cierto, da el ejemplo de la preocupación del médico por la salud: la salud no hace que el médico sea médico, pero sí hace que se dedique a la medicina. Así, "el fin es la causa de la causalidad eficiente, ya que hace que la causa eficiente sea una causa eficiente". 80 Este pasaje es significativo porque revela que una causa puede depender de otra para su causalidad sin que ninguna de las dos pierda su identidad distintiva. La causalidad final es la causa de la causalidad eficiente, pero la eficiencia no es por ello un tipo de causalidad eficiente.

79. David L. Greenstock, "Causalidad ejemplar y orden sobrenatural", The Tomista 16 (1953): 4–5.

80. De prin. nat., c. 4 (Edición Leonina, vol. 43.44:25–31): "Finis autem non est causa illius quod est efficiens, sed est causa ut efficiens sit efficiens; sanitas enim non facit medicum esse medicum—et dico sanitatem quae fit operante medico—, sed facit ut medicus sit efficiens. Unde finis est causa causalitatis eficientes, quia facit efficiens
es eficiente."

Machine Translated by Google

De manera similar, podemos concluir que, mutatis mutandi, la causalidad eficiente es la causa de la causalidad ejemplar, pero el ejemplarismo no es por ello un tipo de causalidad eficiente.81

La causa eficiente (es decir, el artesano) es la causa de la causalidad ejemplar a través de su voluntad y poder operativo. Al emplear su idea para producir un efecto, el artesano hace que ésta mida ese efecto. Como hemos visto, la idea del artesano mide el efecto en la medida en que el efecto se ajusta a su idea. Pero, como explica Thomas, "una obra de arte se asimila a su causa... porque la forma del arte se cumple en la obra de arte". 82 En resumen, un ejemplar mide su efecto como causa formal de ese efecto.

Como Gaston Isaye ha mostrado en su obra La teoría de la medida y la existencia de un máximo según Santo Tomás, para Tomás de Aquino la medida tiene su fundamento en la similitud y es siempre de orden formal.83 Esto no quiere decir que el efecto se ajuste exactamente al ejemplar; de hecho, es imposible que el efecto imite al ejemplar según su modo de ser (esse), ya que la forma en la mente del artesano sólo tiene una existencia intencional. Sin embargo, como señala Tomás, un efecto no necesita imitar a su ejemplar en todos los aspectos; pero siempre es así: "La cosa ejemplificada debe ajustarse al ejemplar según el orden (ratio) de la forma".84

81. Aunque los ejemplos que se encuentran en la mente del artesano humano no son necesariamente causas eficientes, Tomás advierte que en Dios la causa ejemplar y la causa eficiente coinciden (De ver., q. 7, a. 1, ad 13. [ed. Leonina, vol. 22.1.200:265-67]). Como veremos en los próximos capítulos, esto se debe a que identifica los ejemplos divinos con la esencia divina. Sin embargo, aunque identifica estos dos modos de causalidad en Dios según la realidad, Tomás sostiene que aún pueden distinguirse según la razón.

En contraste con la posición de que la causalidad ejemplar no puede identificarse con la causalidad eficiente, tanto Godofredo de Fontaines como Duns Scoto sostienen que sí puede identificarse en el caso de los agentes inteligentes. Sobre este punto, véase John F. Wippel, The Metaphysics-ical Thought of Godfrey of Fontaines (Washington: The Catholic University of America). Prensa, 1981), 138–40.

82. De ver., q. 23, a. 7 (edición leonina, vol. 22.3.670:163–76). Visto. 64.

83. Gaston Isaye, SJ, La Théorie de la mesure et l'existence d'un Maximum selon saint Thomas, Archives de Philosophie, vol. 16, libro. 1 (París: Beauchesne et Ses Fils, 1940), 20.

84. ST III, q. 24, a. 3, ad 3 (edición leonina, vol. 11.274): "Non est necessarium quod exemplatum exemplari quantum ad omnia conformetur: sed sufficit quod aliqualiter

Machine Translated by Google

Sin embargo, como hemos visto, Tomás describe un ejemplar como una forma extrínseca ; por lo tanto, su causalidad como forma también debe ser extrínseca, a diferencia de la causalidad de una forma accidental o sustancial. Theodore Kondoleon considera que esta interpretación del ejemplarismo de Aquino es problemática. Como señala, cuando Tomás divide las cuatro causas, suele identificar las causas formales y materiales como intrínsecas a un efecto y las causas finales y eficientes como extrínsecas a él. Reducir la causalidad ejemplar al género de la causalidad formal parece, por tanto, incompatible con la división aristotélica de las cuatro causas.85

Para evitar este problema, Kondoleon sostiene que la causalidad ejemplar debería reducirse, en cambio, al género de la causalidad final.
Una forma preconcebida que existe dentro del orden intencional, una idea ejemplar representa el fin del trabajo del agente. En consecuencia, Kondoleon ve una doble función causal para el ejemplar: una de
atrayendo al agente en su acto de producción, el otro de medición-

---

exemplatum imitetur suum ejemplar." ST I, q. 18, a. 4, ad 2 (edición leonina, vol. 4.230): "Exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formae, non autem se-cundum modum essendi. Nam alterius modi esse habet quandoque forma in exem-plari et in exemplato: sicut forma domus in mente artificis habet esse immateriale et intelligibile, in domo autem quae est extra animam, habet esse materiale et sensibile.

Unde et rationes rerum quae in seipsis non vivunt, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum." Al comentar sobre este pasaje, Greenstock señala que "Esto resalta aún más claramente la estrecha conexión entre las nociones de causa formal y ejemplar" (Greenstock, "Exemplar Causality", 16).

85. Kondoleon, Causalidad ejemplar, 146-154. En cuanto a esta división de las causas, véase, por ejemplo, De prin. nat., n. 3 (edición leonina, vol. 43.42:42–52).

Al abordar esta división, Fernand Van Steenberghen explica que "el nombre de causa extrínseca corresponde propiamente a la causa eficiente, ya que esta causa ejerce una influencia real sobre otra realidad. La causa ejemplar y la causa final se denominan causas únicamente
En un sentido más amplio y menos propio . Así, cuando una causa eficiente inteligente ejerce su influencia para producir un efecto determinado, llamamos al objeto que sirve como modelo para la realización de ese efecto la 'causa ejemplar', y llamamos al objetivo que el agente inteligente desea realizar por su causalidad, la 'causa final'. En consecuencia, las causas ejemplares y finales no tienen influencia directa sobre el efecto. Su influencia sobre la mente de la causa eficiente pertenece al orden intencional". Énfasis añadido. Canon Fernand Van Steenberghen, Ontología, trad. Martin J. Flynn (Nueva York: Joseph F. Wagner, Inc., 1952), 97-98. La posición de Van Steenberghen de que las causas ejemplares no ejercen una influencia real sobre sus efectos puede ser cierta en el caso de los ejemplares humanos en lo que respecta al ser (esse) de sus efectos, pero no es cierta en lo que respecta al surgimiento (fieri) de los efectos (this) .

Esta distinción se examinará con más detalle en el capítulo 3). Además, en lo que respecta a las ideas divinas, las criaturas dependen de estos ejemplos para su propia existencia.

Machine Translated by Google

86 La causalidad ejemplar es la causa de la acción en la medida en que el ejemplar mide la forma de la cosa que se produce. Pero el papel primario del ejemplar, insiste, es el de atraer la acción del agente, ya que esta característica es anterior. Por lo tanto, concluye, la causalidad ejemplar es fundamentalmente la misma que la causalidad final: puede haber justificación para hablar de ella como una causa formal extrínseca considerada lógicamente, pero ontológicamente un ejemplar no es otra cosa que una causa final.

Aunque esta interpretación de la doctrina de Aquino es intrigante, es problemática. Es cierto que Tomás divide comúnmente las cuatro causas en términos de intrinsecismo versus extrinsecismo y que cuando lo hace, enumera la causa formal como intrínseca. Sin embargo, esta división por sí sola no sugiere que el carácter extrínseco de un ejemplar le impida ser una causa formal. Cuando Tomás divide las cuatro causas de esta manera, generalmente lo hace en el contexto de discutir la generación natural, no la producción artística.

Si bien en la naturaleza no existe una causa formal extrínseca, eso no significa que el intrinsecismo sea esencial para la razón o el carácter de la forma. De hecho, contrariamente a la suposición de Kondoleon, Thomas ni siquiera considera que la división intrínseca-extrínseca sea la división primaria de las causas.

En su comentario a la Metafísica de Aristóteles, Thomas observa que las causas pueden dividirse de dos maneras: (1) por la clase (especie) de causalidad; o (2) por el modo (modus) de causalidad. Como explica, la división de las causas por clase se basa en diferentes características de su causalidad (rationes causandi), la forma en que las diferencias esenciales constituyen las especies. Pero la división de las causas por modo se hace en términos de las diferentes relaciones (habitudines) que las causas tienen con sus efectos.87

Al comentar este pasaje, Francis Meehan observa que “Aquí tenemos una indicación clara de que, en opinión de Santo Tomás, la primera división inmediata del género, causa, es la división cuádruple en material, formal, final y eficiente, y no, como algunos

86. Condóleon, 158-160

87. En V Meta., lect. 3, norte. 783 (Marietti ed., 259).

Machine Translated by Google

mantendría, la doble división en intrínseco y extrínseco, y sólo a través de esto, mediatamente, en material y formal por un lado, y eficiente y final por el otro."88 Sólo la primera

La división de las causas en intrínsecas y extrínsecas se basa, pues, en la ratio causandi. La división de las causas en intrínsecas y extrínsecas se basa, en cambio, en un modo de causalidad, es decir, en la manera en que las cuatro causas se relacionan con sus efectos, no en la manera en que se relacionan en sí mismas. Por consiguiente, esta división no es la división primaria de las causas. Puesto que la división de las causas por su modo es secundaria, puede haber causas formales tanto intrínsecas como extrínsecas. Por tanto, postular una causa formal extrínseca no viola la división aristotélica de la causalidad.

Este hecho se confirma por una discusión anterior en el comentario a la Metafísica sobre la ubicación de la causa ejemplar dentro de la división de las causas. Allí, Tomás divide las causas en términos de la ratio causandi, examinando cada una de las cuatro causas por turno. Siguiendo el texto de Aristóteles, comienza observando que la causa material es "aquello de lo que algo llega a ser" (ex quo fit aliquid). Pero se puede decir que una cosa llega a ser a partir de la privación y también de un contrario. Por esta razón, Aristóteles describe la materia como un principio intrínseco, para distinguirla de estas otras fuentes de llegada a ser. 89 Así, encontramos que el intrinsecismo es parte del carácter mismo de una causa material.

Thomas señala a continuación que Aristóteles describe otro sentido de causa que es la "especie" (species, en griego, ei'do~) o "modelo" (exemplum) de una cosa; aclarando esto, Thomas agrega, "en otras palabras, el ejemplar". Esta causa, explica, es la causa formal de una cosa. Yendo más allá de una lectura literal del texto, luego señala que la causa formal puede relacionarse con una cosa de una de dos maneras.

Una causa formal puede ser intrínseca a una cosa, en cuyo caso es la especie de la cosa; pero también puede ser extrínseca a una cosa y, a pesar de este extrinsequismo, todavía ser una causa en cuanto se dice que la cosa es

88. Francis X. Meehan, Causalidad eficiente en Aristóteles y Santo Tomás (Washington: La Universidad Católica de América Press, 1940), 179n40.

89. En V Meta., lect. 2, norte. 763 (Marietti ed., 254).

Machine Translated by Google

“Y de esta manera”, explica Thomas, “un ejemplar se llama forma de una cosa”. 90 Por lo tanto, el intrinsecismo no es una característica esencial de la causalidad formal, como lo es con la causalidad material. De hecho, tampoco es el extrinsecismo una característica esencial de la causalidad formal. Esto se debe a que tales características no conciernen a la causa formal como causa, sino, más bien, conciernen al modo o manera en que se relaciona con su efecto.

En el texto, Thomas continúa considerando la causalidad eficiente y final, pero lo que nos interesa aquí es su tratamiento de la causalidad formal. De este pasaje se desprende claramente que no sólo considera que un ejemplar ejerce la causalidad formal, sino que esta visión no viola la división primaria de las causas. La característica fundamental de la forma es que es el patrón de una cosa, lo que hace que esa cosa sea el tipo de cosa que es. Por lo tanto, una forma puede ser extrínseca a una cosa sin violar la división intrínseca-extrínseca de las causas precisamente porque esa división es una división secundaria.
Por tanto, el propio Tomás no ve ninguna dificultad en sostener que una causa formal puede ser intrínseca o ejemplar, es decir, extrínseca.91

Pero ¿qué pasa con la posición de Kondoleon de que el papel principal de una idea ejemplar es atraer la voluntad del agente en su acto de producción? Si esto es cierto, entonces el ejemplar es principalmente una causa final. Aquí, debemos recordar que cuando Tomás habla de un ejemplar como una causa final, lo hace con reservas, señalando que tiene el carácter de un fin solo "en cierto modo" (quodam modo). Esto se debe a que una idea ejemplar actúa como una causa final con respecto al agente, no

90. En V Meta., lect. 2, norte. 764 (Marietti ed., 254–55): “Alio modo dicitur causa, species et exemplum, id est exemplar; et haec est causa formalis, quae comparatur duplic-iter ad rem. Uno modo sicut forma intrinseca rei; et haec dicitur especie. Alio modo sicut extrinseca a re, ad cujus tamen similitudinem res fieri dicitur; et secundum hoc, exemplar rei dicitur forma.” Énfasis añadido en la traducción.

91. Véase, por ejemplo, In III Sent., d. 27, q. 2, a. 4, quaestiuncula 3, obj. 1 (ed. Moos, vol. 3.884.1); In IV Sent., d. 1, q. 1, a. 1, quaestiuncula 3, obj. 2 (ed. Moos, vol. 4.10.2); De ver., q. 14, a. 5, obj. 4 (ed. Leonine, vol. 22.2.451:27–35). Aunque estas referencias aparecen en el contexto de objeciones, en sus respuestas Tomás acepta implícitamente la posición de que la forma es siempre intrínseca o extrínseca-ejemplar, y discrepa de las objeciones sobre otras explicaciones. Cf. ST I, q. 5, a. 2, ad 2 (ed. leonina, vol. 4.58).

Machine Translated by Google

el efecto. Pero como explica Thomas, “[el término] 'ejemplar', cuando se toma en el sentido propio, transmite una causalidad con respecto a las cosas ejemplificadas, porque un ejemplar es [aquello] a imitación de lo cual se hace otra cosa”. 92 En este sentido, es una causa formal.

Lo que encontramos, entonces, es que una idea ejemplar ejerce dos tipos de causalidad: como causa final, despierta la voluntad del artesano de producir un efecto, y como causa formal, mide el efecto que produce.93 Sólo en el último sentido, sin embargo, se puede decir que un ejemplar actúa. como un modelo. No actúa como modelo en su papel de motivación del agente precisamente porque no actúa como una causa formal. Decir esto no es negar la importancia del papel teleológico de un modelo: si tal idea no motivara la intención del agente en primer lugar, su semejanza nunca se produciría. Pero motivar a un agente no es lo que le es propio como modelo, ya que incluso las ideas de obras meramente posibles pueden actuar como causas finales de esta manera. Así, Leonardo da Vinci fue motivado por su idea del Gran Cavallo para esculpir un gigante caballo, pero debido a la falta de bronce, la estatua nunca se hizo.

Si los ejemplares fueran causas primarias y propiamente finales, entonces incluso esas ideas de meras obras posibles serían ejemplares. Sin embargo, como hemos visto, Thomas llega a rechazar esta opinión, insistiendo en sus obras posteriores en que sólo las ideas realmente productivas son ejemplares porque sólo esas ideas ejemplifican realmente algo. Por lo tanto, explica que “la obra de un ejemplar (en otras palabras, su uso) parece ser esto: que al mirar a un ejemplar, un artesano introduce una semejanza de forma en su obra de arte”. 94 De esta manera, el ejemplar actúa en su papel apropiado como causa formal.

92. De ver., q. 8, a. 8, ad 1 (edición leonina, vol. 22.1.): “Ad primum igitur dicendum, quod exemplar, si proprie accipiatur, importat causalitatem respectu exemplatorum quia exemplar est ad cuius imitationem fit aliud”. Énfasis añadido en la traducción. Respecto a la calificación que hace Tomás del papel del ejemplar como causa final, véase n. 77 arriba.

93. Aun así, como señala Greenstock, “el ejemplar no es deseado ni querido por ello-en sí mismo, sino más bien con vistas al efecto” (Greenstock, “Exemplar Causality”, 6).

94. En I Meta., lect. 15, n. 232 (Marietti ed., 81): “Hoc enim videtur esse opus exem-plaris, idest utilitas, quod artifex respiciens ad exemplar inducat similitudinem for-mae in suo artificio”. Énfasis añadido en la traducción. Cfr. ST I, q. 36, a. 3 (edición leonina, vol. 4.382): “In omnibus locutionibus in quibus dicitur aliquis per aliquem operari,

Machine Translated by Google

Resumen

En este primer capítulo nos hemos centrado en el papel de las ideas en el arte humano. Como Tomás sostiene que las ideas en la mente de Dios son análogas a las que hay en la mente del artesano, este estudio nos ha proporcionado un marco de referencia para examinar mejor la causalidad de las ideas divinas. Lo que hemos descubierto es que Tomás considera que las ideas, ya sean humanas o divinas, son principios tanto del conocimiento como de la producción. Es en este último papel que actúan como causas ejemplares. Esto no significa que una idea sea el único tipo de causa ejemplar que identifica. Sin embargo, para Thomas, el sentido primario y propio del término "ejemplar" se refiere al ejemplar intelectual: la idea como causa ejemplar.

Una idea de este tipo ejerce un modo único de causalidad: existe separadamente de la cosa que causa, pero no tiene una existencia separada en sí misma. Más bien, puesto que es una idea, existe sólo dentro de una mente. Por lo tanto, hablando propiamente, la causalidad ejemplar (o ejemplarismo) la ejercen únicamente los agentes inteligentes. Aunque único en su modo de causalidad, el ejemplarismo no es un tipo único de causalidad. Tomás no considera que el ejemplar constituya un quinto tipo de causa; más bien, sostiene que cae dentro de la cuádruple división de las causas de Aristóteles. Como hemos visto, es una causa formal, aunque sea una forma extrínseca .

Sin embargo, cuando describimos un ejemplar de esta manera, debemos tener en cuenta dos puntos. Primero, aunque un ejemplar es una causa formal extrínseca, no toda causa formal extrínseca es, propiamente hablando, un ejemplar.95 La forma de un agente puede considerarse como

---

haec praepositio per designat in causali aliquam causam seu principium illius actus. Sed cum actio sit media inter faciens et factum, quandoque illud causale cui adiungi-tur haec praepositio per, est causa actionis secundum quod exit ab agente. Et tunc est causa agenti quod agat; sive sit causa finalis, sive formalis, sive effectiva vel motiva: finalis quidem, ut si dicamus quod artifex operatur per cupiditatem lucri; formalis vero, ut si dicamus quod operatur per artem suam; motiva vero, si dicamus quod operatur per imperium alterius".

95. Girardi, Metafísica della causa ejemplo, 98.

Machine Translated by Google

la forma extrínseca de su efecto (la forma a qua), pero es un ejemplar sólo en un sentido amplio. En resumen, el término “ejemplar” no se define propiamente como una forma extrínseca, como si “extrínseco” fuera su diferencia específica. Más bien, para Thomas, el término se define propiamente como “una forma que algo imita debido a la intención de un agente que predetermina el fin para sí mismo”.

Esta definición plantea el segundo punto que debemos tener presente, a saber, que el ejemplar intelectual, o idea ejemplar, no es únicamente una causa formal.96 Siguiendo el uso maduro que Thomas hace del término “ejemplar”, vimos que sólo las ideas realmente prácticas deben ser llamadas “ejemplares”. En la medida en que un ejemplar es propiamente una idea productiva, entonces, su causalidad implica necesariamente causalidad eficiente y final: implica causalidad eficiente porque la causalidad del ejemplar es causada por la causa eficiente; implica causalidad final porque el ejemplar debe motivar primero la intención del agente para que éste produzca su obra. Sin embargo, encontramos que una idea ejemplar, en su calidad de ejemplar, se reduce al orden de la causalidad formal ya que la característica que le es propia como ejemplar es su imitabilidad.

Como observa David Greenstock: “Una mirada a cualquier obra de arte... 97 De hecho, basta con echar un vistazo a cualquier obra de arte para probarnos simplemente que, en la mente del artesano, debe existir algún ejemplar para que esa obra haya llegado a existir. Puesto que Tomás establece una analogía entre el arte humano y el ejemplarismo divino, la pregunta que tendremos que responder a continuación es: ¿qué evidencia hay de que tales ideas existen en la mente de Dios? En resumen, ¿cómo prueba Tomás la existencia de ejemplares divinos ?

96. Ibíd.
97. Greenstock, “Causalidad ejemplar”, 4–5.

Machine Translated by Google

Dos

El E xi
Divi

^

La analogía que hace Tomás entre el arte humano y el ejemplarismo divino es útil para comprender el papel metafísico que asigna a las ideas divinas. Sin embargo, tomada en sí misma, la analogía presupone dos cosas: primero, que Dios existe de hecho y segundo, que en verdad posee ideas. En cuanto al primer punto, encontramos en el tratado ex professo de Tomás:
mentos de las ideas divinas de que la existencia de Dios es

En el caso de las ideas divinas, no se trata de darlas por sentadas o de demostrarlas ya en la obra correspondiente. En lo que respecta a las ideas divinas en sí, no se contenta con dar por sentado su existencia, sino que presenta diversos argumentos filosóficos para demostrar su existencia.

Crítica de Thomas
Platónico A

Puede resultar sorprendente para el lector que Tomás de Aquino afirme la existencia de las ideas como causas formales de las cosas: es bien sabido que, siguiendo a Aristóteles, es fuertemente crítico de la explicación que hace Platón de las Ideas.1 En numerosos pasajes

1. Al referirme a esta doctrina platónica, he optado por poner en mayúscula la primera letra del término “Ideas” para enfatizar su naturaleza autosubsistente.

Machine Translated by Google

A lo largo de su corpus, Tomás presenta esta explicación y luego la rechaza. Para ser más precisos, lo que rechaza es su interpretación de la explicación de Platón. Como han demostrado los estudiosos, es probable que Tomás tuviera poca o ninguna exposición directa a los escritos de Platón, y que en cambio reuniera su conocimiento del platonismo de fuentes como la Metafísica de Aristóteles.2

En el comentario de Tomás a Aquino a esa obra encontramos su exposición más detallada de la doctrina platónica de las Ideas. Siguiendo a Aristóteles, Tomás explica que Platón se vio motivado a plantear su doctrina por la preocupación de encontrar certeza. Al igual que Crátilo y Heráclito, Platón había creído que todas las cosas sensibles están en un estado de cambio constante y, en consecuencia, que no podía haber conocimiento científico de las cosas sensibles particulares. Es por esta razón que Sócrates había desviado su atención del mundo natural para centrarse en cuestiones morales, buscando universales y definiciones. Platón adoptó este método y lo aplicó a las cosas naturales, identificando en ellas universales que podían definirse. Dado que solo lo que es inmutable puede definirse, concluyó que estos universales son entidades inmutables.

El "hombre" universal que se predica tanto de Sócrates como de Platón,

---

tura y contrastarlas con las ideas divinas tomistas, que existen sólo dentro de la mente de Dios. Para una consideración de las críticas de Aquino a Platón, véase Thomas and Platonism de Henle. A pesar de esta oposición explícita a Platón, Tomás está, no obstante , implícitamente influenciado por el platonismo y el neoplatonismo. Los estudios desde mediados del siglo XX han llegado a reconocer cada vez más este hecho. Véase, por ejemplo, Norris Clarke, "The Platonic Heritage of Thomism", Review of Metaphysics 8 (septiembre de 1954): 105-24; Luis Cortest, "¿Fue Santo Tomás de Aquino un platonista?" The Thomist 52 (1988): 209-19; Cornelio Fabro, La nozione metafisica di partecipazione, 2.ª ed. (Turín: Società Editrice Internazionale, 1963); id., Participación y causalidad según s. Thomas d'Aquin (Lovaina: Publicaciones Universitarias, 1961); id., "Platonismo, neoplatonismo y tomismo: convergencias y divergencias", The New Scholasticism 44 (invierno de 1970): 69–100; Luis B.
Geiger, La participación en la filosofía de s. Tomás de Aquino, 2ª ed. (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953); Wayne J. Hankey, Dios en sí mismo: la doctrina de Dios de Tomás de Aquino como se expone en Summa theologiae (Oxford: Oxford University Press, 1987); Carlos A. Hart, "Participación y las cinco vías tomistas", The New Scholasticism 26 (1952): 267–82; id., Metafísica tomista (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall Inc., 1959); Arthur Little, SJ, La herencia platónica del tomismo (Dublín: Golden Eagle Books, 1949); Rudi A. te Velde, Participación y sustancialidad en Tomás de Aquino (Nueva York: EJ
Brill, 1995); Wippel, Pensamiento metafísico, cap. 4, 94–131.

2. Véase el capítulo 1, núms. 73–75.

Machine Translated by Google

Por lo tanto, tendría una existencia real independiente de Sócrates, Platón o cualquier otro hombre. Este "hombre" universal sería la esencia de todos los hombres individuales y, de manera similar, cualquier otro universal sería la esencia de aquellos particulares de los que se predica.3 En resumen, según esta explicación, Platón sostuvo que todo lo que está separado en el pensamiento también está separado en la realidad, existiendo aparte de la materia. Por esta razón, RJ Henle ha denominado a este enfoque para probar la existencia de las Ideas la via abstractionis.4

Thomas explica que Platón nombró a estas entidades universales de la siguiente manera:

> Las llamó «Ideas» y «Especies» de las cosas sensibles existentes: «Ideas» (es decir, formas) porque las cosas sensibles se produjeron según su semejanza; «Especies» porque las cosas sensibles tenían su ser sustancial (esse subjecte) mediante una participación de ellas; o las llamó «Ideas» porque eran un principio de ser (essendi), pero las llamó «Especies» porque eran un principio de entendimiento. Y, así, todas las cosas sensibles tienen ser debido a ellas y según ellas. «Debido a ellas» en cuanto que las Ideas son las causas del ser de las cosas sensibles; «Según ellas» en cuanto que son los ejemplares de esas cosas.

Aristóteles ofrece numerosas críticas a las Ideas platónicas, pero quizás sus palabras más burlonas son en respuesta a la opinión de Platón de que las Ideas son causas ejemplares. Al comentar las Ideas tal como se presentan en el Fedón, Aristóteles señala que "decir que son modelos [paradeivmata] y que las otras cosas las comparten es usar palabras vacías y metáforas poéticas. Porque ¿qué es lo que funciona,

3. En I Meta., lect. 10, nn. 152–58 (edición Marietti, 54–55).

4. Henle, Thomas y el platonismo, 384.

5. En I Meta., lect. 10, n. 153 (Marietti ed., 54): "Et ideo huiusmodi entia universalia, quae sunt a rebus sensibilibus separata, de quibus definiciones asignantur, nominavit ideas et species existentium sensibililium: 'ideas quidem', idest formas, inquantum ad earum similitudinem sensibilia constituebantur: especie vero inquantum per earum participaem esse sustanciale habebante. Vel ideas inquantum erant principium es-sendi, especies vero inquantum erant principium cognoscendi. Unde et sensibilia om-nia habent esse propter praedictas et secundum eas. Propter eas quidem inquantum
ideae sunt sensibilibus causae essendi. Secundum eas vero inquantum sunt eorum ex-emplaria." Énfasis añadido en la traducción.

Machine Translated by Google

¿Mirando a las Ideas? Cualquier cosa puede ser o llegar a ser como otra sin ser copiada de ella, de modo que, exista o no Sócrates, un hombre podría llegar a ser como Sócrates; y evidentemente esto podría ser así incluso si Sócrates fuera eterno". 6

Al examinar este argumento, Thomas explica que se trata de la inducción de una semejanza en la cosa hecha. En las operaciones de los seres naturales, observamos comúnmente que lo similar es generado por lo similar, como el hombre es generado por el hombre. Ahora bien, esta semejanza o bien resulta de algún agente que recurre a las Ideas de estilo platónico, o bien no. Si no es así, entonces no hay necesidad de postular Ideas. Lo que está implícito en el razonamiento de Thomas aquí es que el ejemplarismo no puede ocurrir sin un agente: si no hay un agente que use las Ideas, entonces no pueden ser causas, y si no pueden ser causas, no sirven para nada. 7

Pero ¿qué sucedería si hubiera un agente que se orientara hacia las Ideas? Platón lo sugiere en el Timeo , donde presenta a su Demiurgo, un artesano divino que emplea Ideas que existen independientemente de él para crear el mundo sensible.8 Tomás responde a esta posibilidad con un reductio ad absurdum. Si la semejanza en un efecto natural fuera el resultado de un agente que se orientara hacia las Ideas, entonces la causa de esa semejanza no sería la forma de algún agente natural. Por ejemplo, Sócrates no sería la causa de la semejanza de su descendencia con él, sino que la Idea "hombre" sería la causa de esa semejanza. El absurdo resultaría de que alguien similar a Sócrates pudiera ser generado, independientemente de que Sócrates haya existido o no.

Sin embargo, la experiencia común nos muestra que los agentes naturales sí desempeñan un papel activo en la generación, de lo contrario sus descendientes no compartirían semejanza con ellos. Por lo tanto, concluye Tomás, "es vano y superfluo proponer ejemplos separados". 9

6. Metafísica, 1.9.991a20–31, trad. WD Ross, en el vol. 2 de The Complete Works of Aristotle, ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1991), 1566.

7. En I Meta., lect. 15, n. 232 (Marietti ed., 81).

8. Timeo, 28a y sigs. Aristóteles no reconoce a este agente en su crítica citada más arriba, sino que presenta la explicación platónica de las Ideas únicamente tal como aparece en el Fedón, donde no se menciona al Demiurgo.

9. En I Meta., lect. 15, n. 232 (Marietti ed., 81): "Si igitur hoc est falsum, quod non

Machine Translated by Google

Habiendo estado de acuerdo con el argumento de Aristóteles contra el ejemplarismo hasta aquí, Aquino añade a continuación una salvedad cuidadosa: "debe, sin embargo, entenderse que aunque ese argumento refuta los ejemplares separados postulados por Platón, no niega, sin embargo, que el conocimiento divino sea el ejemplar de todas las cosas".[10] En resumen, el argumento no refuta la existencia de ejemplares dentro de la mente de Dios. Por qué Tomás mantiene esta posición se revela en las diversas demostraciones que ofrece para probar la existencia de las ideas divinas.

Estas demostraciones aparecen en la mayoría de sus tratamientos ex professo de las ideas divinas. Antes de tales tratamientos, Aquino típicamente ofrece un examen del conocimiento divino en general, ofreciendo evidencia de que Dios es inteligente e identificando lo que Dios sabe.[11] Examinar todos estos argumentos aquí nos alejaría demasiado de la pregunta central de este capítulo: por qué Tomás concluye que debe haber ideas divinas. Por esta razón, me centraré a continuación sólo en aquellos argumentos que, ya sea explícita o implícitamente, concluyen en su existencia. Algunos de los argumentos, por lo tanto, presupondrán que Dios existe y que es inteligente.

Dado que el método de argumentación de Tomás se desarrolla algo con el tiempo, consideraré nuevamente los textos relevantes cronológicamente, proporcionando un resumen al final de este análisis textual.

---

similitudo generaterum dependeat a proximis generatibus, vanum et superfluum est ponere aliqua exemplaria separata."

10. En I Meta., lect. 15, n. 233 (Marietti ed., 81): "Sciendum autem quod illa ratio, etsi destruat exemplaria separata a Platone posita, non tamen removet divinam scientiam esse rerum omnium exemplarem". Énfasis añadido en la traducción.

11. Según Tomás, Dios sólo conoce las cosas creadas por medio de ideas; se conoce a sí mismo por medio de su propia esencia (véase ST I, q. 15, a. 1, ad 2 [ed. Leonina, vol. 4.199]. Discutiremos este punto con más detalle en el cap. 3, n. 46). Muchos de los argumentos que ofrece Tomás para probar que Dios tiene conocimiento simplemente concluyen en ese punto general: no revelan si tiene conocimiento de las cosas creadas por medio de ideas o incluso si tiene conocimiento de sí mismo (véase, por ejemplo, In I Sent., d. 35, q. 1, a. 1 [ed. Mandonnet, vol. 1.808–9]; De ver., q. 2, a. 1 [Ed. leonina, vol. 22.1.37–42]; SCG I, c. 44 [Ed. leonina, vol. 13.129–42]; ST I, q. 14, a. 1 [ed. leonina, vol. 4.166–67]).

Machine Translated by Google

Los argumentos de Thomas o Existencia de Dvin

En I Sententias (1252–1256)

El primer tratamiento ex professo de Tomás de las ideas divinas se encuentra en el d. 36 de este libro de su comentario a las Sentencias. No ofrece aquí ninguna prueba de su existencia, sino que la presupone a partir de su tratamiento general del conocimiento de Dios en el d. 35. En el primer artículo del q. 1, Tomás proporciona argumentos para demostrar que Dios tiene conocimiento. Luego procede en a. 2 a ofrecer evidencia de que Dios tiene conocimiento de cosas distintas de sí mismo. Allí, explica que todo lo que actúa por una necesidad de la naturaleza debe ser dirigido a su fin por algún agente conocedor. Pero esta dirección es imposible a menos que el agente conocedor conozca (1) las cosas que dirige, (2) las operaciones de esas cosas y (3) el fin hacia el que se dirigen. Un herrero (faber), por ejemplo, no podría hacer un hacha a menos que conociera el acto de cortar, así como las cosas que se necesitan para cortar. De manera similar, Dios debe conocer las cosas que están ordenadas hacia él, ya que tienen ser (esse) de él y, por lo tanto, también tienen un orden natural hacia un fin. Siguiendo a Moisés Maimónides, Tomás cita como evidencia bíblica las palabras del Salmo 93:9: "El que formó el ojo, ¿no se da cuenta?" Es como si el salmista dijera: "Dios, puesto que hizo el ojo, ¿no se fijará en su acto, que es la vida, y en su objeto, que es lo visible particular?" En resumen, Tomás sugiere que el orden manifiesto en la naturaleza da testimonio del conocimiento que Dios tiene de cosas distintas de él mismo.12

12. En Envié., d. 35, q. 1, a. 2 (Mandonnet ed., vol. 1.814): "Unde Rabbi Moyses hanc rationem dicit intendisse David cum dixit psal. xciii, 9: Qui finxit oculum non considerat? quasi diceret: cum Deus oculum faceret, numquid ipse non consideravit actum oculi qui est videre, et objectum ejus, quod est visibile particulare?" Véase Maimónides, La guía de los perplejos, 3.19, trad. Shlomo Pines (Chicago: University of Chicago Press, 1963), 478–79.

Machine Translated by Google

Λ

Tal como se presenta aquí, este argumento, que llamaré el "argumento de la teleología natural" (o el "argumento de la teleología" para abreviar), no defiende explícitamente la existencia de ideas divinas, pero sí implica la necesidad de ellas. Además, Tomás presenta este argumento poco antes de su examen de las ideas divinas en el versículo 36, sugiriendo que él, de hecho, considera que el argumento prueba implícitamente la existencia de lo que allí llamará "ideas".

De veritate, qq. 2 y 3 (1256-1257)

En el apartado 2 del De veritate, Tomás ofrece una consideración del conocimiento de Dios y comienza con la simple afirmación de que todo el mundo atribuye conocimiento a Dios.13 Aunque no ve necesidad de demostrar la verdad de esta afirmación, Tomás ofrece argumentos en el apartado 3 para probar que Dios tiene conocimiento de otras cosas además de sí mismo. El artículo comienza enunciando el mismo principio teleológico enunciado en su comentario anterior sobre las Sentencias, a saber, que todo lo que naturalmente tiende hacia un fin debe tener esta tendencia a partir de algo que lo dirige hacia ese fin. Si no fuera así, una cosa simplemente tendería a ese fin por casualidad.

Las cosas naturales tienden a sus respectivos fines por lo que Tomás llama un "apetito natural". Dado el principio teleológico mencionado anteriormente, concluye que debe haber algún intelecto (divino) por encima de todas las cosas naturales que las ha ordenado a sus fines y ha implantado en ellas este apetito o inclinación. Dado que una cosa no puede ordenarse a un fin a menos que se conozcan tanto la cosa como su fin, debe haber en el intelecto divino un conocimiento de las cosas naturales, de cuyo conocimiento se originan la naturaleza y el orden de las cosas. Como antes, Tomás cita los Salmos con respecto a la formación del ojo, esta vez comentando que es como si los salmistas hubieran dicho que "El que hizo el ojo proporcionalmente a la naturaleza de las cosas naturales, es el que hace que las cosas naturales sean más natura

13. De ver., q. 2, a. 1 (edición leonina, vol. 22.1.39:109-10).

Machine Translated by Google

“Si se relaciona el ojo con su fin, que es su acto (es decir, la visión), ¿no considera la naturaleza del ojo?”14

Después de haber demostrado que Dios conoce otras cosas además de sí mismo, Tomás procede a examinar la manera en que Dios conoce a las criaturas, y al hacerlo presenta otro argumento a favor del conocimiento de Dios de las cosas creadas, uno que no se ofreció en el comentario a las Sentencias. Dado que todo agente actúa en cuanto está en acto, todo lo que es causado por un agente debe estar de alguna manera en el agente; por lo tanto, todo agente causa algo similar a sí mismo (omne agens agit sibi simile). 15 Pero todo lo que está en otro está en él según el modo del receptor. Por lo tanto, si el agente es inmaterial, su efecto debe existir dentro de él de una manera inmaterial.

En este punto, el Aquinate nos recuerda que una cosa es conocida cuando se recibe inmaterialmente. Por esta razón, los efectos que están presentes en una causa inmaterial están presentes de manera cognoscible. Por lo tanto, todo principio activo inmaterial conoce su propio efecto; como señala el autor del Liber de causis (prop. 8), “una inteligencia conoce lo que está debajo de ella porque es su causa”. Como Dios es el principio activo inmaterial de las cosas, se sigue, por tanto, que tiene conocimiento de esas cosas.16

14. De ver., q. 2, a. 3 (edición leonina, vol. 22.1.50–51:211–34): “Et hanc probationem inn-uit Psalmista cum dixit «Qui finxit oculum non considerat?» ut Rabbi Moyses dicit, quod idem est ac si diceret 'qui oculum fecit sic proporcionalum ad suum finem qui est eius actus, scilicet visio, nonne considerat oculi naturam?'” Énfasis añadido en la traducción.

15. De ver., q. 2, a. 3 (ed. Leonina, vol. 22.1.51:235–40). Así, Tomás presenta una breve justificación deductiva del principio de similitud. Para una consideración de la justificación de Tomás del principio de similitud, véase John F. Wippel, “Thomas Aquinas on Our Knowledge of God and the Axiom that Every Agent Produces Something Like It-self”, en Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 74 (2000): 81–101.

Respecto de las justificaciones deductivas, véanse 91–95.

16. De ver., q. 2, a. 3 (edición leonina, vol. 22.1.51:240–61). “Et inde est quod in libro De causis dicitur 'quod intelligentia cognoscit id quod est sub se in quantum est causa ei'. Unde, cum Deus sit rerum immateriale principium activum sequitur quod apud ip-sum sit earum cognitio.” Respecto a la referencia de Thomas al Liber de causis, véase la edición de Saffrey del comentario de Thomas sobre esa obra, prop. 8, pág. 54.

Machine Translated by Google

^

El tratamiento ex professo que hace Tomás de las ideas divinas aparece en la pregunta 3. Es en la pregunta 1 donde plantea explícitamente por primera vez la cuestión de si hay ideas en Dios.17 Señala, como en pasajes anteriores, que algunos agentes actúan por un fin que ellos mismos determinan, a saber, todos los agentes que actúan a través del intelecto. Por el contrario, algunos agentes están determinados al fin por otro agente principal. Nuevamente se ofrece el ejemplo del tiro con arco: una flecha en vuelo tiende hacia un fin definido, pero que ha sido determinado para ella por el arquero. De manera similar, la operación de las cosas naturales presupone un intelecto que las predetermina y ordena hacia sus fines. Por lo tanto, se dice que toda obra de la naturaleza es obra de la inteligencia. A la luz de esta observación, Tomás concluye, como vimos en el capítulo 1, que una idea ejemplar es una forma que algo imita debido a la intención de un agente que predet

Habiendo definido así una idea ejemplar, Thomas señala que quienes sostienen que todo sucede por casualidad claramente no pueden admitir la existencia de ideas divinas. Sin embargo, su posición es errónea, porque el azar ocurre sólo en unos pocos casos, mientras que la naturaleza procede siempre de la misma manera, o en su mayor parte. Otras personas dicen que todo procede de Dios según una necesidad de la naturaleza, más que por un acto de la voluntad.
Tampoco ellos pueden admitir ideas divinas, porque ningún agente que actúa por necesidad de la naturaleza predetermina el fin para sí mismo, sino que, más bien, ese agente tiene su fin determinado por algo superior. Sin embargo, su posición también es errónea: como ninguna causa es superior a Dios, es imposible que algo predetermine el fin por el cual actúa. 19

17. Por el contrario, en el comentario a las Sentencias, Tomás simplemente pregunta: “Quid no-¿Mi ideae importatur? (En I Sent., d. 36, q. 2, a. 1 [Mandonnet ed., vol. 1.839–40]).

18. De ver., q. 3, a. 1 (ed. leonina, vol. 22.1.99–100:196–223). Cabe recordar que en este texto Tomás trata el término “ejemplar” como sinónimo del término “idea”, y cada término se refiere a un conocimiento que es tanto práctico en realidad como virtualmente práctico.

19. De ver., q. 3, a. 1 (edición leonina, vol. 22.1.100:224–40).

Machine Translated by Google

Según Tomás, Platón postuló en primer lugar la existencia de las Ideas para evitar estas dos posiciones erróneas. Y Dionisio, en un esfuerzo por dar cuenta de la predeterminación o predefinición (praediffinitio) de las obras de Dios, postula los ejemplos divinos como las "nociones substantivantes y singularmente preexistentes" (ra-tiones substantificas et singulariter praeexistentes) de las cosas existentes, así como las "predefiniciones" (praediffinitiones) y las "voluntades divinas y buenas" (divinas et bonas voluntates) por las que Dios predefine y produce todas las cosas. Esta es la posición a la que se adhiere Tomás.20

^

En estos pasajes del De veritate encontramos de nuevo a Tomás empleando el argumento de la teleología natural. Como en su comentario a las Sentencias, utiliza este argumento para probar que Dios tiene conocimiento de cosas distintas de sí mismo. Ahora, sin embargo, también lo emplea para demostrar explícitamente que las ideas de estas cosas deben existir dentro de la mente de Dios como sus ejemplos.

Además del argumento teleológico, Tomás ofrece otro tipo de argumento que no estaba presente en el comentario de Sentencias . Este argumento se basa en (y trata de justificar) el principio causal de que cada agente causa algo similar a sí mismo (omne agens agit sibi simile). A la luz de este principio, concluye que todos los efectos de Dios deben preexistir dentro de él y deben hacerlo de manera inteligible. Tomás emplea este nuevo argumento que

20. De ver., q. 3, a. 1 (ed. leonina, vol. 22.1.100:240–61). Los términos latinos anteriores proceden de las referencias de Tomás a los Nombres divinos V, 8 (Dionysiaca, vol. 1.22.359–60). S). Cuando trabajaba con los textos de Dionisio, Tomás empleó versiones latinas, confiando principalmente en la traducción de Iohannus Sarracenus y modificándola cuando fue necesario a partir de su experiencia con la traducción de Eriugena (In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio, ed. C. Pera [Turín y Roma: Marietti, 1950], xxii, §11]); Jean Dur-antel, Saint Thomas et le Pseudo-Denis [París: Librairie Félix Alcan, 1919], 210). Para algunos ejemplos del uso que hace Tomás de la traducción de Eriugena, véase Fran O'Rourke, Pseudo-Diony-sius and the Metaphysics of Aquinas [Nueva York: EJ Brill, 1992], 55, 88n255. para una historia Para más información sobre las diversas traducciones y comentarios latinos del corpus dionisíaco hasta la época de Tomás, véase Marietti (xi-xxii). Para una concordancia que contenga varias traducciones latinas de estas obras, consúltese Dionysiaca, ed. Philippe Chevallier (París: Desclée, de Brouwer & Cie., 1937).

Machine Translated by Google

Me referiré a él como el “argumento de la similitud divina” (o “argumento de la si-militud” para abreviar) para demostrar que Dios tiene conocimiento de cosas distintas de sí mismo, pero no lo ofrece aquí como una prueba explícita de la existencia de ideas divinas.

Suma contra gentiles (1259-1264)

En el capítulo 44 del libro I, Tomás ofrece varios argumentos breves para demostrar que Dios es inteligente, uno de los cuales es el argumento de la teleología natural. Reitera el principio de que todo lo que tiende de manera determinada a un fin, o bien determina ese fin por sí mismo o bien tiene ese fin determinado por otro, de lo contrario no tendería a este fin en lugar de a aquel otro. Puesto que las cosas naturales no determinan los fines a los que tienden, deben tener sus fines determinados por otro, es decir, por alguien que es el autor de la naturaleza (institutor naturae). Este autor es Dios, que debe ser inteligente para determinar el fin de la naturaleza.21

En el capítulo 49, Tomás considera si Dios conoce cosas distintas de sí mismo. Aquí presenta una versión del argumento de la semejanza divina. La semejanza de cada efecto preexiste de algún modo en su causa y lo hace según el modo de esa causa. Puesto que Dios es intelectual por su propia naturaleza, la semejanza de sus efectos debe existir en él de manera inteligible. Por lo tanto, Dios entiende cosas distintas de sí mismo.22

Tomás ofrece aquí otro estilo de argumentación, que parte del conocimiento que Dios tiene de sí mismo como causa. Como explica, el conocimiento de cualquier efecto se conoce suficientemente a través del conocimiento de su causa. Dios, sin embargo, es la causa de otros seres a través de su esencia. Puesto que Dios conoce su esencia en el sentido más pleno, debe conocer también otras cosas. Inmediatamente después de este argumento se presenta otro en la misma línea. Tomás observa que quien conoce una cosa perfectamente conoce todo lo que le pertenece.

21. SCG I, c. 44 (ed. leonina, vol. 13.130).
22. SCG I, c. 49 (ed. leonina, vol. 13.142).

Machine Translated by Google

23 Dios, que conoce perfectamente su naturaleza, debe saber que es causa de las demás cosas. Pero no podría conocerse perfectamente a sí mismo como causa de ellas a menos que comprendiera las cosas que causa, que son distintas de él mismo. Por lo tanto, Dios debe conocer cosas distintas de sí mismo.

^

Estos argumentos de la Summa Contra Gentiles ofrecen continuidad y desarrollo con respecto a las obras anteriores de Tomás. Están presentes tanto el argumento teleológico como el argumento de la similitud, y hay también una nueva línea de razonamiento, a la que me referiré como el "argumento del autoconocimiento divino" (o el "argumento del autoconocimiento" para abreviar). Tal como se presenta aquí, este argumento no prueba explícitamente la existencia de ideas divinas. De hecho, ninguno de los tres tipos de argumentos que se presentan aquí lo hace. No considero que este hecho sugiera que Tomás haya cambiado de opinión sobre la utilidad del argumento teleológico para probar explícitamente la existencia de ideas divinas. La ausencia de argumentos explícitos a favor de las ideas divinas en la Summa Contra Gentiles puede explicarse por la ausencia de un tratamiento ex professo de las ideas en esta obra. En el capítulo 3 examinaremos por qué Tomás no incluye dicho tratamiento aquí.

En De divinis nominibus (1261-1265 o 1265-1268)

El argumento del autoconocimiento aparece de nuevo en el comentario al De divinis nominibus de Dionisio, y ahora se utiliza para demostrar explícitamente la existencia de las ideas divinas. En el capítulo 5, lect. 3 de esa obra, Tomás comenta la doctrina de Dionisio sobre los ejemplares divinos. Explica que el ejemplarismo divino debe entenderse de la siguiente manera: Dios conoce tanto su unidad como su poder, y al conocerlos así, conoce las diversas cosas que pueden proceder de él. De esta manera, concluye Tomás, Dios conoce la

23. SCG I, c. 49 (ed. leonina, vol. 13.142).

Machine Translated by Google

nociones entendidas (rationes intellectae), o ideas, que proceden de él mismo. En resumen, conoce cosas distintas de sí mismo en la medida en que conoce tanto su poder como lo que es capaz de producir.

Así pues, los ejemplos existen en la mente de Dios. Sin embargo, Tomás es cuidadoso al señalar que no todas las ideas de Dios se denominan propiamente "ejemplos"; más bien, sólo aquellas ideas a imitación de las cuales se hace otra son llamadas así. 24 En este texto, entonces, el argumento del autoconocimiento se utiliza para demostrar explícitamente la existencia de ideas divinas.

Suma teológica I (1266-1268)

En la Prima Pars de la Summa theologiae, Tomás vuelve a emplear el argumento del autoconocimiento divino. La cuestión 14 está dedicada a examinar el conocimiento de Dios. Habiendo establecido en a. 1 que Dios tiene efectivamente conocimiento y en a. 2 que Dios se conoce a sí mismo, Tomás considera en a. 5 si Dios conoce también otras cosas. Como en la Summa Contra Gentiles, explica que Dios conoce perfectamente su propio poder en la medida en que se conoce perfectamente a sí mismo.

Como el poder de una cosa sólo puede conocerse perfectamente conociendo hasta dónde se extiende ese poder, Dios debe conocer otras cosas además de sí mismo. La razón por la que debe hacerlo es que su poder se extiende a otras cosas porque él es la primera causa efectiva de todos los seres (prima causa efectiva omnium entium). Esta conclusión es aún más evidente cuando consideramos que esta primera causa efectiva es su propio acto de entender. Al presentar la otra versión del argumento del autoconocimiento que se encuentra en la Summa Contra Gentiles, Tomás señala que todo lo que está en otro está en él según el modo del otro. Los efectos de Dios, por lo tanto, deben preexistir en él de manera inteligible.

Por lo tanto, Dios debe conocer otras cosas además de sí mismo.25

24. En V De div. nom., lect. 3, n. 665 (ed. Marietti, 249). En relación con el uso del término "ejemplar" en este texto, véase la sección de análisis textual en el cap. 1. Como se recordará, Tomás limita aquí el término "ejemplar" para referirse al conocimiento realmente práctico.

25. ST I, q. 14, a. 5 (ed. leonina, vol. 4.172).

Machine Translated by Google

^

La pregunta 15 presenta un tratamiento ex professo de las ideas divinas, y el apartado 1 de esa pregunta examina si de hecho hay ideas (divinas). Como vimos en el capítulo 1, Thomas señala en este artículo que el término "idea" denota la forma de una cosa que existe independientemente de ella. Pero la forma de una cosa puede existir independientemente de ella de dos maneras: (1) como ejemplo de la cosa; o (2) como principio de conocimiento, ya que se dice que las formas de las cosas cognoscibles están en el conocedor. Por lo tanto, las ideas pueden cumplir una función ontológica o cognitiva. Nuevamente, como vimos en el capítulo 1, Tomás reserva aquí el término "ejemplar" para el primer tipo de idea, optando por llamar al segundo, en cambio, una "noción" (ratio). Sostiene que en ambos aspectos es necesario postular ideas. Sin embargo, el argumento ofrecido en este artículo para probar la existencia de ideas divinas se basa en la necesidad de ideas que cumplan una función ontológica. En resumen, el argumento que sigue no concluye con la existencia de ideas divinas simplemente hablando, sino más bien con la existencia de ideas divinas ejemplares.26

El argumento comienza señalando que en todas las cosas que no son generadas por casualidad, la forma es el fin de la generación. Sin embargo, un agente sólo actúa en aras de una forma porque existe una semejanza de la forma en el agente. Ahora bien, la forma de un efecto puede preexistir en el agente de dos maneras. De una manera, puede preexistir según el ser natural (esse naturale), como cuando un agente actúa por medio de la naturaleza. En este sentido, vemos que el agente da a su descendencia el mismo tipo de forma que la suya propia, como cuando el hombre genera al hombre. La segunda manera es según el ser inteligible (esse intelligibile). Tal es el caso de los agentes que actúan por medio del intelecto. Así, la semejanza de una casa preexiste en la mente del constructor. Llamaríamos a esta semejanza una "idea" porque el artesano pretende que su efecto se asimile a esta forma que concibe mentalmente. Como el mundo no está hecho por casualidad, sino por la acción de Dios por medio del intelecto, Tomás concluye que no existe una forma que pueda ser creada p

26. ST I, q. 15, a. 1 (ed. leonina, vol. 4.199). Sobre este punto, véase Wippel, Divine Ideas, 33.

Machine Translated by Google

Debe existir en la mente divina una forma a semejanza de la cual ha creado el mundo. Y esta forma tiene el carácter (ratio) de una idea.
Para ser más precisos, como hemos señalado, esta forma tiene el carácter de una idea ejemplar . 27 Aunque el principio de similitud no se enuncia explícitamente en este argumento, la línea de razonamiento sigue, no obstante, el mismo formato básico de los argumentos de similitud que aparecen tanto en De veritate como en Summa Contra Gentiles. Sin embargo, a diferencia de esas versiones anteriores del argumento, éste prueba explícitamente la existencia de ideas divinas (ejemplares). 28

Las ideas divinas se tocan de nuevo en la cuestión 44, que examina la producción de las criaturas. En la cuestión 3, Tomás considera si Dios es la causa ejemplar de las cosas. Observa que se necesita un ejemplar en la producción de algo para que el efecto pueda recibir una forma determinada. Así, una cosa artificial tiene una forma determinada porque un artesano produce su obra según el ejemplar que considera. Las cosas naturales también reciben formas determinadas en su producción. Tomás argumenta que esta determinación debe reducirse a la sabiduría divina como a un primer principio, porque la sabiduría divina ha "pensado" (excogitavit)
o discernió el orden del universo, que consiste en la distinción de las cosas.29 Así, concluye que debe haber ideas de todas las cosas en la sabiduría divina, y estas ideas son el ejemplo

27. ST I, q. 15, a. 1 (ed. leonina, vol. 4.199).

28. Como en el De veritate, Tomás ofrece una justificación del principio de semejanza en este argumento. Sin embargo, la justificación aquí es inductiva, mientras que la justificación en el De veritate es deductiva. Con respecto a las justificaciones inductivas de Tomás para este principio, véase Wippel, “The Axiom that Every Agent Produces Something Like It-self”, 89-91.

29. Como veremos en el capítulo 3, las ideas divinas no son otra cosa que el conocimiento que Dios tiene de su esencia en cuanto que es imitable. Por lo tanto, la referencia que hace Tomás aquí a la “ex-cogitación” no debe interpretarse como una sugerencia de que Dios de alguna manera “genera” nuevas ideas en el proceso de pensar. En este punto sigo a Wippel, que difiere de Norris Clarke. Clarke sostiene que Dios “no las encuentra [las ideas divinas] de alguna manera ya hechas en Su esencia (¿qué podría significar eso ontológicamente?) sino que literalmente las ‘inventa’, las ‘excogita’…” (W. Norris Clarke, “¿Qué es realmente real?” en Progress in Philosophy, ed. JA McWilliams [Milwaukee: Bruce, 1955], 85n45). Wippel responde que “prefiero enfatizar el hecho de que Dios, al conocer su propia esencia, también

Machine Translated by Google

formas existentes en la mente de Dios.30 Como en la pregunta 15, entonces, este argumento concluye en la existencia de ideas como ejemplos.

Este argumento, que pone el acento en la producción de una forma determinada, sigue la línea de los argumentos anteriores de Thomas sobre la teleología natural, pero se diferencia de ellos en que no enuncia explícitamente su dependencia de la causalidad final.
En lugar de centrarse en la intención y el deseo de un agente en cuanto al fin, el argumento aquí considera el fin en sí mismo: la forma determinada que se produce. La noción de que existe algún agente natural que se dirige a ese fin está meramente implícita.

^

En la Summa theologiae I, vemos los tres tipos de argumentos que ya nos resultan familiares: el argumento del autoconocimiento divino (q. 14), el argumento de la similitud divina (q. 15) y el argumento de la teleología natural (q. 44). En esta obra, Tomás emplea el argumento del autoconocimiento únicamente para demostrar que Dios conoce otras cosas además de sí mismo. Emplea tanto el argumento de la similitud como el argumento de la teleología para demostrar explícitamente la existencia de ideas divinas y, para ser más precisos, de ideas ejemplares.

En I Metaphysicam (1270? –1271?)

Lo que probablemente sea el último argumento explícito que Tomás ofrece para probar la existencia de las ideas divinas aparece en su comentario a la Metafísica de Aristóteles. [31] Como vimos al principio de

---

conoce (o 'descubre') las muchas maneras en que es imitable y, por lo tanto, las ideas divinas y los posibles" ("Reality of Nonexisting Possibles", 738–39n19 [también en Wippel, Metaphysical Themes in Thomas Aquinas (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1984), 72–73n19]). Aún así, Wippel observa que su diferencia con Clarke parece ser "principalmente una cuestión de énfasis" (ibid.).

30. ST I, q. 44, a. 3 (ed. leonina, vol. 4.460).

31. Torrell señala que la datación de esta obra plantea numerosos problemas. Sugiere que el comienzo del comentario (que nos ocupa) puede datar del año académico 1270-1271. "Lo único seguro, en el estado actual de la investigación", Torrell explica que "este texto es anterior al De caelo et mundo, probablemente compuesto en Nápoles, 1272-1273" (Torrell, The Person and His Work, 344).

Machine Translated by Google

En este capítulo, Tomás coincide con el argumento que Aristóteles ofrece en el primer libro de la Metafísica para refutar la doctrina platónica de las Ideas. Sin embargo, como también vimos, Tomás es cuidadoso al señalar que "aunque ese argumento refuta los ejemplos separados postulados por Platón, no niega, sin embargo, que el conocimiento divino sea el ejemplo de todas las cosas". 32 Tomás procede luego a mostrar por qué.

Como las cosas naturales intentan inducir (inducere) semejanzas (similitudes) en las cosas que generan, esa intención debe reducirse a algún principio rector que ordene las cosas hacia cada fin. Este principio rector, además, debe ser un intelecto, ya que necesita conocer el fin y la relación de las cosas con ese fin.
Así, Tomás concluye que la semejanza de los efectos con sus causas naturales se reduce a algún intelecto como a un primer principio y que el conocimiento de Dios es el ejemplo de todas las cosas.33 Aquí, entonces, vemos a Tomás empleando una vez más el argumento de la teleología natural para probar explícitamente la existencia de ideas divinas ejemplares.

Resumen

En los diversos textos considerados anteriormente, encontramos tres tipos diferentes de argumentos: los que he llamado argumentos de la teleología natural, de la similitud divina y del autoconocimiento divino. Tomás comienza empleando cada uno de ellos para demostrar simplemente que Dios tiene conocimiento. Con el tiempo, también llega a emplear cada uno de ellos. para probar explícitamente que Dios tiene ideas ejemplares. El argumento teleológico comienza con la observación de que las cosas naturales desean e intentan un fin; a partir de esta premisa procede a la conclusión de que existe un agente inteligente que dirige esas cosas hacia su fin por medio de ideas ejemplares. El argumento de la similitud divina se basa en el principio causal omne agens agit sibi simile. A partir de la premisa de que Dios es un agente inmaterial que es la causa del universo, el argumento procede a la conclusión de que

32. En I Meta., lect. 15, n. 233 (ed. Marietti, 81). Para el latín, véase más arriba, n. 10.
33. En I Meta., lect. 15, n. 233 (Marietti ed., 81).

Machine Translated by Google

Sus efectos preexisten en él de manera inmaterial, es decir, como ideas o semejanzas ejemplares. Finalmente, el argumento a partir del autoconocimiento divino comienza con la premisa de que Dios tiene un conocimiento perfecto de sí mismo y de su poder; de esta premisa procede a la conclusión de que, por lo tanto, debe tener un conocimiento perfecto de sus efectos, conocimiento que consiste en ideas en el intelecto divino.

De estos tres argumentos, el que más revela es el Argumento del autoconocimiento. Siguiendo su línea de razonamiento, Tomás concluye que Dios posee ideas de todo lo que está dentro de su poder crear, ya sea que de hecho lo cree o no. En contraste, los otros dos argumentos concluyen solamente que Dios posee ideas de cosas que realmente crea en algún momento del tiempo. En resumen, estos argumentos concluyen solamente en la existencia de ideas ejemplares.34 Sin embargo, el argumento que Tomás favorece y emplea con más frecuencia es el de la teleología natural. Este argumento está estructurado como una demostración a posteriori que consta de dos etapas básicas. La primera etapa "asciende" desde la acción teleológica de los agentes naturales para probar la existencia de un agente superior que los dirige hacia su fin; la segunda etapa muestra entonces lo que se requiere para que ese agente dirija las cosas de esta manera, a saber, las ideas ejemplares.

La premisa central de todo el argumento es el principio de que todo lo que actúa por una necesidad de la naturaleza debe ser dirigido a su fin por algún agente consciente. En las versiones del argumento que hemos considerado, Tomás ofrece poca o ninguna justificación para este principio, tratándolo en cambio como axiomático. Esto es desafortunado porque el argumento tal como se presenta queda abierto a la crítica de antropomorfismo. Sin embargo, se puede hacer una justificación de este principio teleológico, y Tomás de Aquino ofrece justificación de ese tipo en el De potentia.

Allí explica que cualquier acto de necesidad natural no puede determinar el fin por sí mismo porque está determinado sólo a un efecto y no puede actuar de otro modo. Por lo tanto, su fin debe ser determinado.

34. Ideas que sean realmente prácticas, no aquellas que sean virtualmente prácticas o especulativas.

Machine Translated by Google

35 En este pasaje, Thomas expresa de una manera más completa lo que está implícito en el argumento de la teleología natural: la causalidad final es en última instancia inexplicable aparte del intelecto. 36

En ocasiones, en sus escritos, Thomas habla de la dirección teleológica proporcionada por el agente inteligente como una especie de "gobierno" (gubernatio) de las cosas.37 Es un gobierno que no solo explica el orden estático de las partes, sino que, como observa Alice Ramos, también explica el "orden dinámico de subordinación por el cual hay una

35. De pot., q. 1, a. 5 (Marrietti ed., vol. 2.19).

36. Sobre la fuerza del argumento de la teleología natural, véase Wippel, Meta-physical Thought, 480-85, 578-79; Fernand Van Steenberghen, Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de s. Tomás de Aquino, Philosophes Médiévaux, vol. 23 (Louvain-la-Neuve: L'Institut Supérieur de Philosophie, 1980), 52–71. Respecto al tratamiento que hace Thomas del axioma omne agens agit propter finem, véase George P. Klubertanz, "St. Tratamiento del axioma de Thom-as, 'Omne Agens Agit Propter Finem'", en An Etienne Gilso Homenaje, ed. Charles J. O'Neil (Milwaukee: The Marquette University Press, 1959), 101–17. Para una crítica de los argumentos de Thomas desde la finalidad, véase Anthony Kenny, The Five Way (Notre Dame: Prensa de la Universidad de Notre Dame, 1980), 96–120.

37. Véase, por ejemplo, ST I, q. 103, a. 1 (edición leonina, vol. 5, 453), donde Tomás pregunta si el mundo está gobernado por alguien. En respuesta a esta pregunta, lo encontramos presentando un argumento afirmativo similar al argumento de la teleología natural utilizado para probar la existencia de ejemplares divinos: "Videmus enim in rebus naturalibus pro-venire quod melius est, aut semper aut in pluribus: quod non contingeret, nisi per ali-quam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. bajo ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi: sicut si quis in-traret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem per-penderet; ut, ab Aristotele dictum, Tullius introducit in libro de Natura Deorum." Énfasis añadido. Como discutiré más adelante, Tomás describe explícitamente el Quinto Camino en la Summa theologiae, que sigue este mismo enfoque, como ex gubernatione rerum (ST Yo, q. 2, a. 3 [ed. Leonina, vol. 4.32]). Véanse los párrafos finales de la sección "El Cuarto Camino y el Ejemplarismo Divino" en este capítulo.

Machine Translated by Google

"La disposición correcta de los medios para el fin". 38 En los argumentos que hemos considerado, el orden dinámico se ilustra en el ejemplo repetido de Thomas de la flecha que se ha soltado del arco del arquero. Esa flecha está claramente determinada hacia un fin, pero esta determinación se debe a la intención de un agente que la ordena . Ese fin. Thomas sostiene que, de manera análoga, las cosas naturales también deben estar ordenadas dinámicamente. Pero no se limita a proporcionarnos la analogía del tiro con arco para ilustrar este orden, sino que proporciona un ejemplo particular en su análisis del ojo. En un ojo, encontramos tanto un orden estático como dinámico, el primero orientado al segundo: las partes del ojo están ordenadas en aras del fin hacia el cual actúa, que es el acto de ver. Tal orden, concluye Thomas, debe ser en última instancia el resultado de un intelecto gobernante, debe ser el resultado del ejemplarismo divino.

Mediante el argumento de la teleología natural, Tomás de Aquino responde a la crítica de Aristóteles al ejemplarismo y ofrece una alternativa significativa al ejemplarismo de Platón. Como se ha dicho antes, la vía abstractionis platónica afirma que todo lo que puede existir como separado en el pensamiento existe también como separado en la realidad como una abstracción universal. La vía abstractionis no reconoce los papeles integrales de la causalidad eficiente y final que están implícitos en el ejemplarismo, y es por eso que Platón llega a la conclusión errónea de que las Ideas subsisten independientemente de un intelecto.39 Por el contrario, el argumento de Tomás a partir de la teleología natural comienza con la causalidad eficiente de los agentes naturales, "pasa de esta eficiencia y las similitudes que implica a la finalidad a través de la finalidad a una primera inteligencia y la implicación del conocimien

38. Alice Ramos, "Ockham y Aquino sobre la causalidad ejemplar", en Actas de Conferencia PMR, vols. 19-20 (Villanova: Instituto Histórico Agustiniano, 1994-96), 208–9. Énfasis añadido. Para un análisis de la distinción entre orden estático y dinámico, véase Hart, Thomistic Metaphysics, 392.

39. Tomás critica especialmente a Platón por descuidar estos dos tipos de causas en su explicación del ejemplarismo. Véase, por ejemplo, In I Meta., lect. 11, nn. 178-79 (ed. Marietti, 61); In I Meta., lect. 17, n. 259 (ed. Marietti, 90).

40. Henle, Thomas and Platonism, 366–67. El ejemplo más fuerte de este patrón se da en el argumento tal como aparece en el comentario a la Metafísica, el único

Machine Translated by Google

Este movimiento final en el argumento de la teleología natural es un paso que este argumento comparte con los otros dos argumentos que Tomás emplea para probar la existencia de las ideas divinas.
Es decir, los tres argumentos deducen en última instancia su existencia de la existencia de Dios como causa primera. Mientras que tanto el argumento de la similitud como el del autoconocimiento presuponen la causalidad de Dios, el argumento de la teleología la prueba primero. Sin embargo, algunos estudiosos han propuesto que Tomás ofrece otro camino para probar el ejemplarismo divino, un camino que se describe mejor en su famoso argumento del Cuarto Camino para probar la existencia de Dios, presentado en la Summa theologiae.

Algunos sostienen que el Cuarto Camino prueba la existencia de Dios como causa ejemplar de todas las cosas y, lo que es más importante, que lo hace a partir del ejemplarismo.41 Según esta interpretación, el argumento busca explicar la distinción que se encuentra en las cosas al razonar desde los grados de perfección que se encuentran en ellas hasta la existencia de un ejemplar en el que todas las cosas finitas participan mediante diversos grados de similitud. Como ha observado Kondoleon, si estos eruditos están en lo cierto, "entonces no habría
parece haber otra manera de establecer el ejemplarismo divino que la de deducirlo de la naturaleza autoexistente del creador". 42 A la luz de esta posibilidad, examinaremos a continuación la Cuarta Vía para ver si podría ser otra ruta que ofrece Tomás para probar la existencia de ideas divinas.

Obra en la que Thomas enuncia explícitamente la intención del agente natural de inducir su semejanza. En el argumento tal como se presenta allí, vemos con más claridad lo que Henle describe como el "patrón determinado de implicación mutua" entre estos tres modos de causalidad (ibid.).

41. Para una lista de dichos eruditos, véase la nota 60 infra.

42. Kondoleon, Causalidad ejemplar, 162-63

Machine Translated by Google

Para discernir si el ejemplarismo cumple realmente un papel en el Cuarto Camino, vale la pena comenzar presentando el argumento en su totalidad. Después de haber analizado tres formas de probar la existencia de Dios, Thomas explica que

El cuarto camino se toma de los grados que se encuentran en las cosas, pues en ellas se encuentra algo más y menos bueno, verdadero, noble, etc., en relación con otros atributos similares. Pero se dice "más" y "menos" de diversas cosas porque se aproximan de diversas maneras a algo que es un máximo, así como una cosa más caliente es aquella que se aproxima más a lo más caliente. Por lo tanto, hay algo que es lo más verdadero, lo mejor, lo más noble y, en consecuencia, un ser máximo (maxime ens),
porque las cosas más verdaderas son las más entes, como se dice en la Metafísica. II. Pero lo que se llama máximo en un género es causa de todas las cosas que están en ese género, así como el fuego, que es el más caliente, es causa de todas las cosas calientes, como se dice en el mismo libro. Por lo tanto, hay algo que es para todos los seres causa de la existencia (esse), y de la bondad, y de toda perfección, y a esto lo llamamos Dios.

La estructura del Cuarto Camino consta de dos etapas básicas. En la primera etapa, Tomás argumenta a partir de los grados de perfección que se encuentran en las cosas hasta la existencia de un ser máximo (maxime ens). En la segunda etapa, demuestra que este ser máximo debe ser la causa de toda perfección y de toda existencia (esse).

43. ST I, q. 2, a. 3 (edición leonina, vol. 4.32): "Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et Optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II Metaphys. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectis: et hoc dicimus Deum."

Machine Translated by Google

Para entender por qué algunos eruditos han descrito el Cuarto Camino como un argumento basado en el ejemplarismo, necesitaremos considerar cada una de estas dos etapas con cierto detalle, así como también cómo se relaciona cada una con la otra.

La primera etapa comienza con la observación que ya hemos señalado, a saber, que hay grados que se encuentran en las cosas: un más y un menos. Estos términos "más" y "menos" se emplean comúnmente para describir diferencias cuantitativas: por ejemplo, algunas cosas son más pesadas mientras que otras son más ligeras; algunas son más grandes mientras que otras son más pequeñas; y así sucesivamente. Sin embargo, descubrimos rápidamente por la exposición de Thomas que de hecho está hablando de un tipo diferente de gradación. Es cierto que los términos "más" y "menos" se emplean primero para describir diferencias cuantitativas, pero como señala Fernand Van Steenberghen, el sentido de estos términos puede ampliarse y aplicarse también a otras cosas, por ejemplo, a cualidades corporales como la luz, el color y el calor, que se pueden encontrar en

grados mayores o menores de intensidad. De la misma manera, estos términos pueden aplicarse de manera inmaterial a las perfecciones trascendentales y simples. Es en este sentido que encontramos a Tomás hablando de los grados que se encuentran en las cosas, grados de perfecciones como la bondad.
Así, por ejemplo, comúnmente describimos algunas cosas como mejores que otras.44 Esta gradación de perfección en las cosas revela su naturaleza como seres limitados porque cada una posee la perfección de una manera limitada y ninguna es igual a ella.

Thomas explica a continuación que se puede decir que las cosas de nuestra experiencia poseen perfecciones en mayor o menor grado sólo porque se aproximan a un máximo. Aquí se nos presenta una dificultad: aunque proporciona el ejemplo del calor, Thomas no ofrece ninguna justificación para este principio. 45 ¿Lo considera evidente por sí mismo? No nos lo dice. 46 Por ahora al menos, admitamos la verdad de ese principio: a la luz de él, vemos que si las cosas poseen perfecciones,

44. Van Steenberghen, Le problème de l'existence de Dieu, 208
45. Wippel, Pensamiento metafísico, 472–73.
46. Para argumentos de que sí lo considera evidente, véase Little, Platonic Patrimonio, 100; Van Steenberghen, Le problème de l'existence de Dieu, 209-10

Machine Translated by Google

Si las perfecciones descritas se logran en mayor o menor grado, esas cosas no serían en sí mismas el máximo al que se refiere Tomás. Por lo tanto, el punto de partida de este argumento es realmente la noción de ser limitado.47 Este hecho lleva a Charles Hart a observar que el Cuarto Camino "es una apelación directa a las consecuencias de la limitación de las perfecciones de la existencia tal como se ven en el universo de nuestra experiencia inmediata".48

Como ya hemos visto, estas perfecciones pueden existir según diversos grados de intensidad. No son, por tanto, perfecciones unívocas de género y especie, puesto que algo no puede ser, por ejemplo, más o menos un triángulo, un animal o un hombre. 49 Son, más bien, perfecciones trascendentales y simples.

Consideremos la perfección del conocimiento: mientras que las plantas no la poseen, los animales brutos sí; pero los seres humanos la poseen de una manera más excelente. En el Cuarto Camino, entonces, Tomás no está comparando individuos dentro de una especie, sino, en cambio, un tipo de ser con otro tipo de ser.

Explica que tales perfecciones sólo pueden ser calificadas de «más» y «menos» porque se aproximan en diversos grados a un máximo. Debe haber algún patrón real con el que se midan las cosas, por el cual sea cierto que los hombres son más excelentes que los animales brutos y las plantas. 50 Para que ese máximo sea una medida de ese tipo, debe poseer la misma perfección que las cosas que mide.

Además, no puede ser simplemente un máximo relativo: no puede ser simplemente el más perfecto de una serie. La Helena de Troya puede haber sido la mujer más hermosa que haya existido jamás, pero es posible en principio ser más hermosa que ella. El tipo de máximo al que se refiere Tomás en el Cuarto Camino es, en cambio, un máximo absoluto , es decir, es la perfección misma tomada en su plenitud.

47. Little, Herencia platónica, 102–3.

48. Hart, "Participación", 270.

49. Van Steenberghen, Le problème de l'existence de Dieu, 209

50. Joseph Bobik, "El cuarto camino de Aquino y la relación de aproximación", The Thomist 51 (1987): 35.

Machine Translated by Google

51 Si el máximo del Cuarto Camino no fuera un máximo absoluto, requeriría en sí mismo un estándar. Como señala Joseph Bobik, tal conclusión sería un absurdo, pues "si hay estándares para los estándares, entonces, parece, no puede haber ningún estándar en absoluto". 52 Así, Thomas concluye en la primera etapa del argumento que realmente existe algún estándar que es el más verdadero, el mejor, el más noble y, además, el más completo ser: lo que él llama el maxime ens.

En cambio, todos los demás seres son buenos, verdaderos, nobles, etc., sólo porque se acercan o imitan a este ser máximo. Así, el ente máximo que describe Tomás parece ser una causa ejemplar de los grados de perfección que se encuentran en los seres limitados. 53 Si se ha demostrado que este ser existe, entonces, en la primera etapa del Cuarto Camino, "el espíritu pasa formalmente de lo medido a la medida, pero la causa que mide lo medido no existe más que [como] causa ejemplar ", como observa François-Xavier Maquart. 54
Aunque Tomás no hace referencia explícita a la causalidad ejemplar en el Cuarto Camino, muchos estudiosos concluyen, no obstante, que el ejemplarismo está presente implícitamente. Van Steenberghen, por ejemplo, ofrece evidencia de algunas otras obras de Tomás como antecedente. para interpretar el Cuarto Camino.

Van Steenberghen sostiene que el Cuarto Camino está influenciado principalmente, no por el aristotelismo de Tomás, sino más bien por su El pensamiento neoplatónico. Por ello, se fija en dos de los escritos neoplatónicos de Tomás: los comentarios al De divinis nominibus y al Liber de causis.55 Estos textos, sostiene, nos proporcionan

51. Van Steenberghen, Le problème de l'existence de Dieu, 210

52. Joseph Bobik, "El cuarto camino de Tomás de Aquino" 35.

53. Ibíd., 36.

54. François-Xavier Maquart, Elementa philosophiae, vol. 3, punto. 2 (París: Andreas Blot, 1938), 315. "Siquidem in priori parte argumenti mens transit formaliter de mensura-to ad mensuram, sed causa mensurans mensuratum non est nisi causa exemplaris".

55. Fernand Van Steenberghen, "Prolégomènes à la «quarta via»", Rivista di Filoso-fia Neo-Scholastica 70 (1978): 99. "Le problème de l'existence de Dieu n'est pastreatment

Machine Translated by Google

una elaboración de la noción central del Cuarto Camino, a saber, que las perfecciones limitadas en las cosas implican una referencia a perfecciones absolutas en las que participan. Van Steenberghen concluye que estos comentarios nos revelan que el fundamento del Cuarto Camino es lo que él llama el "principio de participación". 56

En el comentario al Liber de causis, por ejemplo, encontramos un lenguaje de participación que recuerda al Cuarto Camino cuando Tomás señala que "el Primer Ser es la medida de cada ser, ya que ha creado a todos los seres con la medida apropiada que es apropiada a cada cosa según el modo de su naturaleza: de hecho, [el hecho] de que algunas cosas se acerquen a él más o menos (magis vel minus), es por disposición [de esa cosa]". 57 Aquí no sólo vemos el lenguaje de la participación en la discusión de Tomás sobre lo más y lo menos acercándose a lo máximo, sino también vemos el lenguaje del ejemplarismo en su discusión de la medida y lo medido. De hecho, se ve que una noción implica la otra. Este hecho sugiere que el Cuarto Camino se funda no sólo en el principio de participación sino también en la noción de ejemplarismo.

Van Steenberghen insiste en que, a pesar de las referencias de Thomas a Aristóteles en el Cuarto Camino, el argumento es fundamentalmente Neoplatónico.58 Sostiene que este hecho es cierto, no sólo en lo que respecta a la primera etapa del Cuarto Camino, sino también en lo que respecta a la segunda. Como explica, el principio que Tomás enuncia en la segunda etapa (es decir, que lo primero en un género es la causa de todo lo que se encuentra en ese género) es simplemente una formulación del principio de

---

expressément dans ces deux écrits", explica Van Steenberghen, "mais ils méritent néanmoins de figurer au program de cette enquête parce qu'on y trouve des eléments précieux pour l'exégèse de la quarta via." Cfr. Fabro, "Sviluppo, significato e valore della 'IV Via'", Doctor Communis 7 (1954): 8

56. Van Steenberghen, "Prolégomènes", 112

57. En Lib. de causa., prop. 16 (Saffrey ed., 97:6–10): "Sed ipse exponit ens primum esse mensuram omnium entium, quia creavit omnia entia cum debita mensura quae convenit unicuique rei secundum modum suae naturae: quod enim aliqua magis vel minus ac-cedant ad ipsum, est ex eius dispositione".

58. Van Steenberghen, "Prolégomènes", 99

Machine Translated by Google

participación, y este principio de género se encuentra también en el comentario al Liber de causis.59

Habiendo establecido satisfactoriamente la existencia de un ente máximo, Tomás procede, en la segunda etapa del Cuarto Camino, a argumentar que este ser debe ser la causa de todas las perfecciones mencionadas en la primera etapa. Fundamenta la segunda etapa en el principio mencionado anteriormente, a saber, que aquello que es el máximo en cualquier género es la causa de todo lo que pertenece a ese género. Se ofrece el ejemplo del fuego para ilustrar este principio: se afirma que el fuego es el máximo en el género del calor y, como tal, es la causa de todas las cosas calientes. La implicación es que el ente máximo de la primera etapa es el máximo en lo que respecta a todas las perfecciones trascendentales, como la bondad, la verdad, la nobleza e incluso el ser mismo. Como tal, este ser no sólo es el estándar por el que se miden todas las perfecciones limitadas, sino que es la causa misma de su ser (esse); más precisamente, es porque el ente máximo es el estándar por el que se miden todas esas perfecciones que este ser es su causa agente.

^

En suma, el Cuarto Camino intenta demostrar que Dios existe probando que él es la causa de todas las perfecciones trascendentales y simples, y trata de hacerlo centrándose en dos tipos de causalidad: ejemplarismo y eficiencia. En la primera etapa del Cuarto Camino, Tomás argumenta la existencia de un ente máximo que presenta como un ejemplo para todos los grados menores de perfección que se aproximan a él. En la segunda etapa, argumenta que este ente máximo absoluto es la causa de todas las perfecciones trascendentales y simples.

59. Ibíd., 111. Véase en Lib. de causa., prop. 16 (Saffrey ed., 97:3–6): “Primum in quolibet genere est mensura illius generis, in quantum, per accessum ad ipsum vel recessum ab ipso, cognoscitur aliquid esse perfectius vel minus perfectum in genere illo”. Sin embargo, debemos recordar que la referencia explícita de Tomás no es al Liber de causis sino a un texto de Metafísica 2 (993b25–31). Sin embargo, es un texto que aquí él malinterpreta al invertir su orden. Debe notarse que en otros lugares Tomás presenta este texto en el orden correcto. Para más sobre su uso de este texto, véanse dos artículos de Vincent de Couesnongle, “La causalidad del máximo. L'utilization par S. Thomas d'un passage d'Aristote”, Revue des sciences philosophiques et théologiques 38 (1954): 433–44, 658–80; “La causalidad del máximo. Pourquoi Saint Thomas at-il mal cité Aristote?” Revue des sciences philosophiques et théologiques 38 (1954): 658–80.

Machine Translated by Google

El máximo debe ser la causa eficiente de todas las perfecciones que se le aproximan en semejanza. Hay que admitir que nunca menciona explícitamente ninguno de estos dos tipos de causalidad por su nombre, pero los estudiosos están generalmente de acuerdo en que el argumento se refiere, no obstante, a ambos. Sin embargo, donde los estudiosos difieren es en sus interpretaciones de cómo se presentan estos tipos de causalidad.

Algunos autores sostienen que la primera etapa del Cuarto Camino se basa únicamente en la causalidad ejemplar. Según ellos, es sólo en la segunda etapa que Tomás procede a demostrar que el ens maxime es la causa eficiente de todas las perfecciones limitadas de las que es ejemplar. Por el contrario, otros sostienen que la primera etapa se basa no sólo en la causalidad ejemplar sino también en la causalidad eficiente. Argumentan que las cosas que poseen perfecciones trascendentales de manera limitada sólo podrían recibir tales perfecciones de una causa eficiente que las posea esencialmente.60 Sin embargo, esta interpretación no se sustenta en una lectura literal del texto. De hecho, si seguimos el texto mismo, la primera etapa del argumento parece depender únicamente de la causalidad ejemplar sin ninguna referencia, ni explícita ni implícita, a la eficiencia.61 Sin embargo, ambas interpretaciones de la Cuarta Vía plantean una pregunta peculiar, a saber, ¿es la segunda etapa del argumento una parte necesaria de esta prueba de la existencia de Dios?

60. Para argumentos a favor de la posición de que la primera etapa razona únicamente a partir de una causalidad ejemplar, véase Van Steenberghen, Le problème de l'existence de Dieu, 241; Lu-cien Chambat, “La «Quarta Via» de Saint Thomas”, Revue Thomiste 33 (1928): 421 Maquart, Elementa, 315; Wippel, Pensamiento metafísico, 473; Louis Charlier, “Les cinq voies de saint Thomas: Leur Structure métaphysique”, en L'existence de Dieu, Cahiers de l'actualité religieuse 16 (Tournai y París, 1961), 181–227; Jules M. Brady, SJ, “Nota sobre el cuarto camino”, The New Scholasticism 48 (1974): 229; Poco, Herencia platónica , 62–80.
Para una discusión sobre este punto, véase Marion Wagner, Die Philosophischen Imlikate der “Quarta Via”. Eine Untersuchung zum Vierten Gottesbeweis bei Thomas von Aquin (S. Th. I, 2, 3c) (Leiden: EJ Brill 1989), 29–37.

Para argumentos a favor de la posición de que la primera etapa se basa tanto en el ejemplarismo como en la causalidad eficiente, véase Maurice Corvez, “La quatrième voie vers l'existence de Dieu selon saint Thomas”, en Quinque sunt viae, ed. Leo Elders (Ciudad del Vaticano, 1980), 75. 83; Réginald Garrigou-Lagrange, God: His Existence and His Nature, vol. 1 (St. Louis y Londres: B. Herder, 1949), 301-17. Para un resumen de varios autores recientes que encuentran ambos modos de causalidad presentes en el Cuarto Camino, véase el artículo de Bobik “Aquinas' Fourth Way”.

61. Wippel, Pensamiento metafísico, 473.

Machine Translated by Google

Existencia

Si la primera etapa de la Cuarta Vía prueba la existencia de un máximo absoluto que mide todas las demás cosas, podría parecer que la segunda etapa es superflua: ¿por qué debería Tomás continuar con una prueba de la existencia de Dios si ya ha probado la existencia de Dios? Algunos comentaristas como Cornelio Fabro intentan resolver la aparente dificultad sosteniendo que el argumento de la primera etapa ocurre en el orden formal más que en el orden real de la derivación causal.62 Interpretado de esta manera, la Cuarta Vía no sería una prueba de ejemplaridad ya que la primera etapa no probaría la existencia real de un ens maximizado. Según esta lectura, es solo a través del argumento de eficiencia en la segunda etapa que se demuestra la existencia real de este ejemplar divino.

En respuesta a esta posición, Van Steenberghen nos recuerda: Las influencias neoplatónicas en el argumento de Thomas. El principio de causalidad que se enuncia en la segunda etapa de la prueba, sostiene, está implícito en el principio de participación que se enuncia en la primera etapa. La ejemplaridad y la eficiencia son dos aspectos de la misma participación.63 Van Steenberghen sostiene, por lo tanto, que en la primera etapa está implícita la noción de que la máxima participación es la máxima participación. El ser no es sólo la medida de los seres finitos, sino también su causa creadora. Según esta lectura, la segunda etapa del argumento es un desarrollo de la conclusión de la primera.64 Por esta razón, Van Steenberghen sostiene que la existencia de Dios ya está probada en la primera etapa por medio de la ejemplaridad. Sin embargo, insiste en que no deberíamos considerar la segunda etapa como superflua, sino más bien como “facultativa” (es decir, opcional en lugar de necesaria), un argumento adicional que revela todas las implicaciones de la primera etapa.65

62. Véase, por ejemplo, Fabro, “IV Via”, 78, 84–85. R. Lavatori, “La cuarta vía de S. Tommas d'Aquino segundo il principio dell'ordine”, Divinitas 18 (1974): 62–87.

63. Consideraremos el papel de la ejemplaridad en la doctrina de la participación de Tomás en el capítulo 6.

64. Van Steenberghen, Le problème de l'existence de Dieu, 222

65. Ibid., 211. Como evidencia adicional de la naturaleza “facultativa” de la segunda parte del Cuarto Camino, Van Steenberghen llama la atención del lector sobre el hecho de que este anuncio

Machine Translated by Google

Arthur Little llega a una conclusión similar. Little considera que la segunda etapa del Cuarto Camino es un corolario de la primera. La primera etapa, sostiene, demuestra que los grados de perfección que se encuentran en los seres limitados requieren la existencia de un máximo absoluto. De esta conclusión, la segunda etapa supuestamente revela un corolario, a saber, que existe una analogía entre lo que es máximo y las cosas menos perfectas que lo imitan, una analogía que siempre "requiere" una relación de causalidad eficiente. Sin embargo, Little sostiene que la analogía misma puede ser conocida antes de que se conozca esta relación causal. La opinión de Little sobre el Cuarto Camino, por lo tanto, es que "la prueba se completa con la causalidad ejemplar únicamente antes de la referencia a la Metafísica de Aristóteles. De esta manera, Santo Tomás asciende desde las criaturas hasta Dios". 66

^

Aunque el Cuarto Camino no menciona ni la causalidad ejemplar ni la causalidad eficiente, el texto deja claro que ambos modos de causalidad están presentes de manera implícita. El Cuarto Camino parte de las perfecciones limitadas que se encuentran en las cosas creadas para llegar a la existencia de un estándar absoluto que ellas imitan. Sin embargo, como vimos en el capítulo 1, la noción de asimilación es central para el carácter del ejemplarismo. De hecho, la característica fundamental que Thom-as atribuye repetidamente a un ejemplar es que es "aquello a semejanza de lo cual algo está hecho". A la luz de esta noción, el ens máximo del Cuarto Camino tiene el carácter claro de un ejemplar en relación con los seres limitados que se le aproximan.

Además, como también vimos en el capítulo 1, en la noción de ejemplarismo está implícita la noción de causalidad eficiente, pues si algo se hace a semejanza de un ejemplar, debe haber un creador que haga esa cosa: debe haber una causa eficiente. En resumen,

---

El argumento adicional está ausente en un texto paralelo en la Summa Contra Gentiles I, c. 13 (edición leonina, vol. 13.33–34).

66. Little, Platonic Heritage, 67. Linwood Urban ofrece una interpretación única del Cuarto Camino, argumentando que puede explicarse en términos tanto de causalidad eficiente y ejemplar, como de causalidad final ("Understanding St. Thomas's Fourth Way", History of Philosophy Quarterly 1 [1984]: 283 ff.).

Machine Translated by Google

Sin causalidad eficiente no puede haber ejemplaridad. Por lo tanto, la segunda etapa de la Cuarta Vía ilustra el hecho de que la máxima actúa no sólo como un modelo para los seres limitados que se le aproximan, sino también como su causa eficiente. De hecho, no mucho más adelante, en la Prima Pars, encontramos a Tomás reconociendo la interrelación entre la causalidad ejemplar y eficiente al discutir la perfección de la bondad. En respuesta a la pregunta "¿Todas las cosas son buenas por la bondad divina?", Tomás explica que "todo se llama bueno a partir de la bondad divina, como a partir del primer modelo, principio efectivo y final de toda bondad". 67

Pero ¿es el Cuarto Camino un argumento basado en la ejemplaridad o en la causalidad eficiente? La evidencia textual de Van Steenberghen, extraída de los comentarios neoplatónicos de Tomás, proporciona una sólida evidencia de que es lo primero. Aunque el Cuarto Camino menciona explícitamente a Aristóteles, no obstante se basa en un principio neoplatónico de participación que revela el carácter ejemplarista de la prueba.68 De hecho, la interpretación de Van Steenberghen
El mismo texto sobre la perfección del bien que acabamos de considerar apoya esta afirmación. Partiendo de sus anteriores pruebas de la existencia de Dios, Tomás explica en este artículo que «desde el principio, por su esencia [como] Ser y Bien, cada cosa puede ser llamada buena y ente, en cuanto participa de él a través de una cierta asimilación, aunque sea remota y deficientemente». 69

En este artículo que considera la perfección del bien, encontramos, pues, no sólo la noción de ejemplaridad, sino también la de participación como

67. ST I, q. 6, a. 4 (edición leonina, vol. 4.70): "Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis."

68. Una lectura posible es que estos textos de la Metafísica son en sí mismos de inspiración platónica.

69. ST I, q. 6, a. 4 (Ed. Leonina, vol. 4.70): "Et quamvis haec opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter probat; tamen hoc absoluto verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet. Huic etiam sententiae concordat Aristóteles. A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cuiusdam assimilationis, licet remote et deficienter, ut ex superioribus patet." Énfasis añadido en la traducción.

Machine Translated by Google

Bueno, esto apoya la lectura de Van Steenberghen. Sin embargo, su interpretación sugiere dificultades en cuanto a la validez de la Cuarta Vía. Una dificultad que el propio Van Steenberghen observa es la preocupación El principio de que donde hay un más y un menos debe haber un máximo; este principio está tomado de una doctrina de participación que, de hecho, se refiere a una relación única que se encuentra sólo en la dependencia total de una criatura respecto de Dios. No hay ningún ejemplo proporcional en la naturaleza; el que ofrece Tomás del fuego es una noción anticuada. El principio sólo puede establecerse una vez que ya se ha demostrado la existencia de Dios.70

Otra dificultad que surge al leer la Cuarta Vía a la luz de la doctrina de la participación de Tomás se refiere a los tipos de causalidad que están involucrados. Como hemos visto, la primera etapa de la Cuarta Vía concluye en un ser máximo sin ninguna apelación a la causalidad eficiente. La doctrina de la participación de Tomás, sin embargo, postula que el ser participado es causado eficientemente. 71 Sería imposible, por lo tanto, justificar la primera etapa del argumento a la luz de la participación sin introducir la causalidad eficiente. Pero introducir la causalidad eficiente para defender la primera etapa implicaría una seria reinterpretación de la Cuarta Vía. Por estas razones, considero que la primera etapa del argumento no tiene éxito en su intento de probar que tal ejemplar existe. 72

^

Aunque el Cuarto Camino no prueba con éxito la existencia de Dios como causa ejemplar, esto es cierto: el propio Tomás lo ve como una vía para probar que existe algo así como el ejemplarismo divino. La metodología del Cuarto Camino, además, difiere de la de los tres argumentos a favor de la existencia de las ideas divinas que hemos considerado anteriormente. Los tres argumentos intentan en una etapa u otra deducir la existencia de las ideas divinas a partir de la naturaleza de Dios. Por el contrario, el Cuarto Camino intenta

70. Van Steenberghen, Le problème de l'existence de Dieu, 225

71. Discutiremos la doctrina de la participación de Tomás con más detalle en el capítulo 6.

72. Para las críticas de Wippel a la primera etapa, véase su Metaphysical Thought, 474-479.

Machine Translated by Google

Deducir la existencia de un ejemplar divino a partir de las perfecciones limitadas que se encuentran en los seres finitos.73

Además, el ejemplar cuya existencia prueba el Cuarto Camino es un tipo diferente de ejemplar que los presentados en los argumentos de la teleología natural, la similitud divina y el autoconocimiento divino. Este hecho se hace evidente cuando consideramos la forma de ejemplificación descrita en el Cuarto Camino. Como hemos visto, este ejemplarismo se refiere a perfecciones que pueden poseerse en diversos grados. En consecuencia, como observa Van Steenberghen,

"esto excluye las perfecciones unívocas , géneros y especies: algo no es más o menos triángulo, animal, hombre, etc."74 Pero tales perfecciones unívocas son precisamente lo que las ideas divinas ejemplifican.75 ¿Cómo, entonces, explicamos esta diferencia en el ejemplarismo divino?

La respuesta se encuentra en una distinción que Santo Tomás hace en el libro I de su comentario a las Sentencias. En el d. 19, q. 5, a. 2, considera si todas las cosas son llamadas verdaderas por una verdad increada. Un objetor argumenta que si decimos que la forma ejemplar que hace que todas las cosas sean verdaderas existe en Dios, nos encontramos ante un absurdo: así como el ejemplar de la verdad estaría en Dios, también lo estaría el ejemplar del color. Por lo tanto, si todas las cosas deben ser llamadas verdaderas porque están ejemplificadas por una forma que está en Dios, parecería que todas las cosas también deberían estar coloreadas, lo cual es claramente falso.76

73. La metodología del Cuarto Camino también difiere de la de la vía abstracta que critica Tomás. Aunque de carácter neoplatónico, el argumento de Tomás no pasa del orden mental al orden real, sino de las perfecciones limitadas a las perfecciones absolutas. Por tanto, las perfecciones absolutas a las que concluye no son universales subsistentes. Como explica Henle, el máximo descrito por Tomás en el Cuarto Camino no es un concepto lógico, sino, en cambio, "una plenitud ontológica que supera cualquier concepción humana posible" (Henle, Thomas and Platonism, 356).

74. Van Steenberghen, Le problème de l'existence de Dieu, 209. "Quelles sont ces autres ¿Perfecciones del mismo género? Il s'agit des perfecciones qui peuvent exister à des degrés divers (ceci exclut les perfecciones univoques, géneros y espèces: on n'est pas plus ou moins Triangle, animal, homme, etc.)." Cfr. Van Steenberghen, "Prolégomenes", 106

75. Véase, por ejemplo, ST I, q. 15, a. 3, obj. y ad 3 (ed. Leonina, vol. 4.204). Consideraremos con más detalle en el capítulo 4 si las ideas divinas ejemplifican adecuadamente géneros, especies o singulares.

76. En I Sent., d. 19, q. 5, a. 2, obj. 4 (ed. Mandonnet, vol. 1.491).

Machine Translated by Google

A esta objeción, Tomás responde que el ejemplar de las cosas existe en Dios de dos maneras. En la primera, el ejemplar está en Dios como lo que está en su intelecto. Sus ideas son, pues, los ejemplares de todas las cosas que hace, así como los ejemplares de las obras de arte existen en la mente del artesano. En cambio, en la segunda, el ejemplar de las cosas está en Dios como lo que está en su naturaleza (in natura sua), como su bondad es el ejemplar de todo lo que es bueno. Es en este sentido que el ejemplar de la verdad está en él. Así, Tomás responde a su objetor que Dios no es el ejemplar del color y de la verdad del mismo modo. 77 Con esta distinción, vemos que Dios es la forma ejemplar de las cosas tanto en lo que respecta a sus ideas (rationes ideales) como en lo que respecta a sus atributos (attributa), es decir, todas las perfecciones trascendentales y simples que posee. 78

No sorprende que haya dos tipos de ejemplarismo divino si recordamos los tres tipos diferentes de ejemplares que identifica Tomás. Como vimos en el capítulo 1, menciona (1) la expresión intelectual

77. En I Sent., d. 19, q. 5, a. 2, ad 4 (ed. Mandonnet, vol. 1.493).

78. En I Sent., d. 2, q. 1, a. 2 (ed. Mandonnet, vol. 1.62-63). Para una consideración detallada de la distinción entre estos dos modos de ejemplarismo divino, véase Federico Balmaceda, “La Doble Causalidad Ejemplar Divina en Santo Tomás de Aquino”, Philosophica 9-10 (1986-87): 155-66. En sus obras posteriores, Tomás no se refiere explícitamente al ejemplarismo de los atributos divinos tanto, aunque lo reconoce implícitamente. Por ejemplo, en la Summa theologiae, cuando considera si la imagen de Dios se encuentra en criaturas irracionales, Tomás explica que la palabra “imagen” (imago) El término “imagen” se puede utilizar en dos sentidos. Según el primero, se refiere a la semejanza por la cual una obra de arte imita la especie en la mente del artesano. En este sentido, cada criatura es una imagen de un ejemplar (imago rationis exemplaris) que está en la mente de Dios. Según el segundo sentido, “imagen” se refiere a una semejanza en la naturaleza (similitudi-nem in natura). En este sentido, explica Tomás, “todas las cosas son iguales al Primer Ser en cuanto seres; y a la Primera Vida en cuanto seres vivos; y a la Altísima Sabiduría en cuanto seres inteligentes” (ST I, q. 93, a. 2, ad 4 [Ed. leonina, vol. 5.403): “Sic autem non loquimur nunc de imagine: sed secun-dum quod atiendetur secundum similitudinem in natura; prout scilicet primo enti as-similantur omnia, inquantum sunt entia; et primae vitae, inquantum sunt viventia; et summae sapientiae, inquantum sunt intelligentia”).

En este punto, pues, Tomás establece una distinción entre las ideas divinas y los atributos divinos, pero esta vez los considera en el contexto de la imagen, más que del ejemplo en sí. Lo que resulta evidente es que ahora tiende a reservar el término «ejemplo» principalmente para los ejemplos intelectuales o las ideas. Esto podría explicar por qué en la Summa posterior no menciona el ejemplarismo por su nombre en el Cuarto Camino.

Machine Translated by Google

(2) ejemplos externos, que son las ideas en la mente de un artesano; (3) ejemplos naturales, que son las formas de los agentes naturales a semejanza de las cuales se hacen sus efectos. En su papel como principios ontológicos, las ideas divinas son claramente ejemplos intelectuales, pero ¿qué pasa con los atributos divinos? Podemos concluir rápidamente que Tomás no los considera también ejemplos intelectuales ya que contrasta estos atributos con las ideas divinas. También podemos concluir rápidamente que no los considera ejemplos externos ya que nota que están en la naturaleza divina. Por un proceso de eliminación, entonces, nos quedamos con la conclusión de que Tomás considera que los atributos divinos son ejemplos naturales de algún tipo.

Sin embargo, esta conclusión parece plantear un problema. De lo que vimos en el capítulo 1, un ejemplar natural no es otra cosa que la forma del agente. Sin embargo, Tomás identifica una multiplicidad de atributos divinos. ¿Significa esto que el ejemplarismo de los atributos divinos implica múltiples ejemplares? Si es así, parecería que tendrían que estar involucrados varios agentes para que los atributos fueran "ejemplares naturales". Tomás proporciona una respuesta a esta pregunta en el De veritate. Allí, señala que las ideas divinas significan el conocimiento que Dios tiene de su esencia en la medida en que es imitable; por el contrario, los atributos divinos significan la esencia divina misma. Mientras que las ideas divinas significan una multiplicidad de cosas (a saber, las diferentes proporciones que las criaturas tienen con respecto a la esencia divina), los atributos divinos significan solo una cosa, aunque sean conceptualmente distintos. En resumen, los atributos divinos no son otra cosa que la naturaleza divina: Dios es su bondad, su verdad, su unidad, etc.79 El ejemplarismo de los atributos divinos, por lo tanto, es simplemente el ejemplarismo de la única esencia divina que actúa como un "ejemplar natural".80

79. De ver., q. 3, a. 2, ad 2 (ed. leonina, vol. 22.1.105:229–43). En el capítulo 3 analizaremos con más detalle la multiplicidad de las ideas divinas y su relación con la esencia divina.

80. El hecho de que los efectos que imitan la naturaleza divina no compartan una semejanza exacta

Machine Translated by Google

La distinción entre estos dos tipos de ejemplarismo divino proporciona una idea del tipo de ejemplar que se presenta en el Cuarto Camino. En él, Tomás demuestra la existencia de un Dios cuya esencia es un ejemplo natural de las perfecciones trascendentales y simples en todos los seres finitos. Independientemente de si el Cuarto Camino es una prueba válida o no, no tiene por objeto demostrar la existencia de ideas divinas.

Si consideramos las Cinco Vías, es la Quinta Vía, y no la Cuarta, la que prueba la existencia de las ideas divinas, al menos implícitamente. En la Quinta Vía encontramos los elementos clave que están presentes en la definición De veritate de Tomás del término "idea":

El quinto camino se toma del gobierno de las cosas. Vemos que algunas cosas que carecen de conocimiento (por ejemplo, los cuerpos naturales) actúan por un fin, lo cual es evidente por el hecho de que actúan siempre o con mayor frecuencia del mismo modo para lograr lo mejor. Por lo tanto, es evidente que alcanzan el fin, no por casualidad, sino por intención. Pero las cosas que no tienen conocimiento no tienden a un fin si no son dirigidas por algo que conoce e inteligente, como la flecha [es dirigida] por el arquero. Por lo tanto, hay una inteligencia por la que todas las cosas naturales se ordenan a un fin. Y a esto lo llamamos Dios.

La afinidad con ella no contradice la idea de que la naturaleza divina es una especie de ejemplar natural. Aquí podemos establecer una analogía entre el orden creado y el orden increado. Como explica Tomás: "En las cosas creadas, algunas pueden ser llamadas ejemplares de otras porque son a semejanza de otras, ya sea según la misma especie o según la analogía de alguna imitación" (ST I, q. 44, a. 3 [ed. Leonina, vol. 4.460]: "Possunt etiam in rebus creatis quaedam aliorum exemplaria dici, secundum quod quaedam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundum eandem speciem, vel secundum analogiam alicuius imitationis"). Así, la forma del hombre es el modelo natural de su descendencia, que es de la misma especie; por el contrario, el sol es el modelo natural de todas las cosas que ilumina "según la analogía de la imitación" (véase, por ejemplo, ST I, q. 4, a. 2 [edición leonina, vol. 4.51-52]). Tomás considera la naturaleza divina como ejemplar en este último sentido.

Examinaremos el ejemplarismo de la naturaleza divina con más detalle en los capítulos 4 y 6.

81. ST I, q. 2, a. 3 (edición leonina, vol. 4.32): "Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frecuentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est óptimo; unde patet quod non a casu, sed ex intencione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non

Machine Translated by Google

Al igual que en el Cuarto Camino, en este argumento no se mencionan explícitamente los ejemplares divinos. Sin embargo, dada la definición de Tomás de lo que constituye las ideas ejemplares, su existencia está implícitamente probada. Como hemos visto, define un ejemplar como una forma que algo imita debido a la intención de un agente que predetermina el fin para sí mismo. En el Quinto Camino encontramos el mismo argumento de la teleología natural que consideramos anteriormente: la direccionalidad de los cuerpos naturales señala la necesidad de un gobernador que les proporcione su intención hacia un fin. 82 Y este gobernador sólo puede hacerlo si es inteligente. Sin embargo, al igual que en el Cuarto Camino, la principal preocupación de Tomás aquí es probar, no la existencia de ejemplares divinos, sino la existencia de Dios mismo. Por lo tanto, no extrae la conclusión consecuente que está implícita en este argumento, a saber, que Dios sólo podría dirigir las cosas hacia un fin a la luz de ideas ejemplares. Sin embargo, si seguimos el razonamiento de Tomás a partir de sus otros argumentos teleológicos, el Quinto Camino reconoce implícitamente ideas ejemplares para explicar la direccionalidad de las cosas.83

---

tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sag-ittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum."

82. Fabro reconoce esta similitud entre la Quinta Vía y lo que he llamado el argumento de la teleología natural, aunque no comenta su importancia para la doctrina de Tomás de las ideas divinas ("IV Vía", 74).

83. Al comentar el Quinto Camino, Van Steenberghen reconoce esta implicación implícita. papel de las ideas divinas en el argumento de Tomás. El Quinto Camino, explica, considera el bien del universo, "auquel cadaque être de la nature concourt selon sa nature: des textes fort clairs de S. Thomas le monrent, celui-ci par exemple: Illud quod est op-timum in rebus existens est bonum ordinis universi". El texto que cita como evidencia es ST I, q. 15, a. 2 (ed. Leonine, vol. 4.201–2), en el que Tomás demuestra que debe haber una pluralidad de ideas divinas para explicar el orden del universo (Van Steenberghen, Le problème de l'existence de Dieu, 231). Aunque el Quinto Camino argumenta a favor de la existencia de una inteligencia que llamamos Dios, no es hasta el punto 14 que Tomás prueba explícitamente que Dios es inteligente.

Machine Translated by Google

La idea divina como intención similar

Lo que permanece consistente en todos los argumentos que ofrece Tomás para probar la existencia de las ideas divinas no es sólo la conclusión de que existen, sino también que existen dentro de la mente de Dios. Esta última conclusión lleva a Norris Clarke a observar que con la doctrina del ejemplarismo de Thomas hay una clara ruptura con el platonismo: "La suerte está echada. Las ideas divinas ya no son las formas mismas, el ser verdadero, de las criaturas, sino sus similitudes intencionales, cuyo único ser es el del único acto divino de conocer".84 Thom-as deja claro este punto cada vez que analiza las ideas divinas.

Considerando la naturaleza de las ideas ejemplares, Tomás sostiene que es imposible que existan de otra manera que en una mente: una idea es lo que se entiende (intellectum), pero lo que se entiende debe existir en un intelecto. Como las formas de las cosas naturales no pueden existir sin materia, tampoco se entienden sin materia. Por lo tanto, contrariamente a la posición de Platón, las ideas ejemplares no pueden subsistir por sí mismas.85 Considerando la naturaleza divina, Tomás nos recuerda que Dios no actúa por ningún fin que no sea él mismo. Como una idea ejemplar tiene, en cierto sentido, la naturaleza de un fin, las ideas divinas solo podrían existir dentro de la mente de Dios.86 Si Dios tuviera en cuenta ejemplares externos, la perfección de su entendimiento dependería de algo distinto de él mismo y también lo haría su ser (esse), ya que su ser es su acto de entender. Así, su intelecto estaría en potencia y requeriría algo que lo redujera a acto. Pero esto es imposible, concluye Aquino, porque implicaría que hay algo anterior a Dios, lo cual es absurdo.87

Thomas está seguro, además, de que esta doctrina de las ideas no es contraria a las enseñanzas de Aristóteles. Afirma (sin apoyo)

84. Clarke, "Realidad y multiplicidad", 122. Énfasis añadido.
85. SCG I, c. 51 y c. 52 (ed. leonina, vol. 13.148).
86. De ver., q. 3, a. 1 (edición leonina, vol. 22.1.100:254–61).
87. SCG I, c. 51 y c. 52 (ed. leonina, vol. 13.148).

Machine Translated by Google

(que presenta pruebas) de que el Estagirita no pretendía negar la existencia de ideas en la mente de Dios, sino sólo la noción de formas naturales que existen en sí mismas sin materia, como había sido postulada por Platón.88 Tomás sostiene que, aunque la doctrina de las ideas divinas también postula formas que existen aparte de la materia, no contradice esta posición aristotélica: las formas naturales no pueden existir inmaterialmente por sí mismas, pero pueden adquirir una inmaterialidad de aquel en quien existen. Esto es evidente en nuestros propios intelectos en los que existen de manera inmaterial, y por lo tanto tales formas también pueden existir de manera inmaterial en el intelecto divino.89

Josef Pieper observa así que para Santo Tomás de Aquino, "La esencia de las cosas es que son pensadas creativamente... Fue, según parece, San "La visión de Tomás de que la noción de que las cosas tienen una esencia no puede separarse de la otra noción: que este carácter esencial es el fruto de un pensamiento dador de forma que planea, idea y crea". 90 Volviendo a la analogía artística de Tomás, podemos observar que las obras de arte dan testimonio no sólo de la existencia del artesano sino también de la presencia de ideas dentro de su mente; así también, hemos visto en este capítulo que la existencia y la naturaleza de los seres finitos revelan a su vez la existencia de un artesano divino y de ideas dentro de su mente. Sin embargo, a diferencia del artesano humano, cuyas ideas se derivan originalmente de alguna manera del mundo externo, las ideas de Dios no se derivan de ningún otro lugar que no sea él mismo. Las ideas divinas, por lo tanto, deben estar presentes de alguna manera en su propia esencia. Dada la simplicidad de esa esencia, necesitaremos considerar a continuación cómo Tomás es capaz de explicar una multiplicidad de ideas dentro de la mente de Dios.

88. En I Sent., d. 36, q. 2, a. 1, obj. 1 y ad 1 (ed. Mandonnet, vol. 1.838 y 840). Cf. ST I, q. 15, a. 1, obj. 1 y ad 1 (ed. leonina, vol. 4.199).

89. De ver., q. 3, a. 1, ad 4 (edición leonina, vol. 22.1.101:301–9).

90. Josef Pieper, El silencio de Santo Tomás, trad. John Murray, SJ y Daniel O'Connor (Nueva York: Pantheon Books, Inc., 1957), 51. Pieper continúa observando que "Esta interrelación es ajena al racionalismo moderno. ¿Por qué, argumentaría, no podemos pensar en la 'naturaleza' de las plantas y la 'naturaleza' de los hombres sin tener que considerar también que estas 'naturalezas' son creadas por el pensamiento? Los hábitos de pensamiento modernos no pueden sacar nada en limpio de la sugerencia de que no podría existir tal 'naturaleza' a menos que fuera pensada creativamente de esa manera" (ibid., 51-52).

Machine Translated by Google

Tres

El de Div

^

Los argumentos que consideramos en el capítulo anterior presentan las ideas divinas como principios que explican el orden del universo creado. Como vimos, Tomás sostiene que, a partir de las ideas, las diversas cosas de nuestra experiencia reciben sus formas determinadas. El hecho de que exista una diversidad de seres formados sugiere que también debe haber una diversidad correspondiente de ideas divinas. De hecho, ésta es la posición de Tomás. Sin embargo, es una posición que plantea un problema filosófico: si Dios es un ser perfectamente simple (como sostiene Tomás de Aquino), ¿cómo puede existir una multiplicidad de ideas dentro de su mente?1

Desde sus primeras obras, Thomas reconoce que este problema requiere una solución. Es un problema al que se enfrenta.

1. Con respecto a la simplicidad de Dios, véase, por ejemplo, In I Sent., d. 8, q. 4, a. 1 (ed. Mandonnet, vol. 1.218-20); SCG I, c. 16 (ed. Leonine, vol. 13.44-45); ST I, q. 3, a. 7 (ed. Leonine, vol. 4.46-47). Christopher Hughes, On a Complex Theory of a Simple God (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989), esp. 107-110. 50; Norman Kretzmann, La metafísica del teísmo (Oxford: Clarendon Press, 1997), 169–73; Wippel, Metaphysical Thought, 486–87; Garrigou-Lagrange, God, vol. 1, 43 y sigs.; Brian Davies, “Classical Theism and the Doctrine of Divi-vine Simplicity”, en Language, Meaning and God, ed. Brian Davies (Londres: Geoffrey Chapman, 1987), 51–74; David B. Burrell, “Distinguishing God from the World”, en Davies, ed., Language, Meaning and God, 75–91.

Machine Translated by Google

multi

El problema vuelve una y otra vez a lo largo de su carrera y su enfoque general para resolverlo varía poco de una obra a otra. No obstante, se producen variaciones en sus presentaciones, por lo que vale la pena examinar el desarrollo histórico en los textos relevantes.
Al concluir el análisis textual que sigue a continuación, ofreceré un resumen de cómo resuelve este problema relativo a la multiplicidad de ideas divinas.

Textual Ana

En I Sententias (1252–1256)

En el comentario a las Sentencias, Tomás plantea la cuestión de la unidad del conocimiento de Dios antes incluso de que empiece a tratar las ideas divinas. En el d. 35, q. 1, a. 2, considera si Dios conoce otras cosas además de sí mismo. Concluyendo que sí, Tomás explica a continuación cómo es posible esto presentando una analogía a partir de la vista. El primer objeto de la vista es la especie de la cosa visible que existe en la pupila del ojo. Este objeto es la perfección de la persona que ve y es un principio del acto de ver, como el medio por el cual se ve la cosa fuera del ojo. El segundo objeto de la vista es la cosa extraocular. De manera similar, en el conocimiento intelectual, el primer objeto inteligible es la semejanza de la cosa tal como existe en el intelecto, mientras que el segundo objeto es la cosa externa que se entiende a través de esta semejanza.

En cuanto al primer objeto del entendimiento, Tomás explica que Dios no entiende nada más que a sí mismo, puesto que no recibe las especies de las cosas que conoce, sino que conoce su propia esencia, que es la semejanza de todas las cosas. Pero si consideramos el segundo objeto del entendimiento, entonces Dios tiene conocimiento no sólo de sí mismo, sino también de otras cosas.3 En respuesta a una observación:

2. En I Sent., d. 35, q. 1, a. 2 (ed. Mandonnet, vol. 1.814-15). Wippel, Ideas divinas, 3–4.

3. En I Sent., d. 35, q. 1, a. 2 (ed. Mandonnet, vol. 1.814–15). Con respecto a este pasaje,

Machine Translated by Google

En la observación que sigue, Tomás señala que la esencia de Dios actúa así como un medio simple a través del cual él conoce todas las cosas.4 En un artículo posterior que considera si las cosas que son conocidas por Dios existen en Dios, Aquino explica que las criaturas que Dios conoce pueden estar en él sin causar diversidad precisamente porque existen en él a través de su semejanza.5

En el capítulo 36, Tomás reitera su posición de que la esencia divina es el medio del conocimiento de Dios. Allí, en la pregunta 2, a. 1, pregunta qué significa el nombre "idea". En el curso de esta consideración, observa que las ideas divinas existen tanto como ejemplos como formas contemplativas (contemplantes formas): las primeras pertenecen al conocimiento práctico de Dios, las segundas a su conocimiento especulativo. 6 En respuesta a la tercera objeción, Tomás nos dice que Dios conoce las cosas creadas a través de estas ideas más bien que a través de las esencias mismas de las cosas creadas. Como explica, el medio a través del cual se conoce una cosa está unido al conocedor. Como las esencias de las cosas creadas están separadas de Dios, no pueden ser el medio por el cual él conoce esas cosas; más bien, las conoce a través de un medio más noble, a saber, su propia esencia. Dios, por lo tanto, conoce de una manera más perfecta y más noble que nosotros porque nada más que su esencia es el principio de su conocimiento. 7

En el apartado 2 de la misma cuestión, Tomás considera si hay una multiplicidad de ideas divinas. En su sed contra, afirma que efectivamente existe tal multiplicidad, citando la autoridad de las 83 Cuestiones diversas de Agustín.8 Luego procede en su respuesta a defender esta posición.

Wippel observa que "si bien el énfasis aquí está en el conocimiento de Dios, la referencia a su esencia como una semejanza de las cosas al menos esboza el tema de la ejemplaridad". (Wippel, Ideas divinas, 3–4).

4. En I Sent., d. 35, q. 1, a. 2, ad 4 (ed. Mandonnet, vol. 1.815).

5. En I Sent., d. 36, q. 1, a. 3, ad 1 (ed. Mandonnet, vol. 1.836).

6. En I Sent., d. 36, q. 2, a. 1, ad 1 (ed. Mandonnet, vol. 1.839–40).

7. En I Sent., d. 36, q. 2, a. 1, ad 3 (ed. Mandonnet, vol. 1.840).

8. Véase De div. qq. 83, 46 (Corpus Christianorum. Series Latina [en adelante abreviado CCSL], vol. 50.1.70). Como indica el título de esta obra, consta de ochenta y tres cuestiones diferentes. Agustín la compuso entre 388 y 396, editándola más tarde en forma de libro. Aborda cuestiones tanto teológicas como filosóficas que se originaron

Machine Translated by Google

Como Dios tiene un conocimiento propio de las cosas singulares, su esencia debe ser la semejanza de ellas. Las cosas creadas imitan la esencia de Dios de modos diversos y particulares según la capacidad de la esencia divina. Sin embargo, aunque esa esencia sea plenamente imitable en sí misma, no es imitada perfectamente por ninguna criatura, sino que es imitada de múltiples maneras (difformiter), debido a la diversidad y deficiencia de las criaturas, como observa Dionisio. 9 El nombre de "idea" se aplica, pues, a la esencia de Dios en cuanto que su esencia es un ejemplar imitado por las criaturas, pues actúa como idea propia de cada cosa según el modo determinado de imitación de esa cosa.

Santo Tomás explica que, puesto que la esencia divina es imitada de manera diferente por diferentes criaturas, se dice que un hombre es creado por una idea o noción diferente (idea vel ratio) que un caballo. Así, aunque la esencia de Dios es una, hay, no obstante, muchas ideas, puesto que es imitada por diferentes cosas de diferentes maneras. Hay muchas ideas, además, porque Dios entiende su esencia como imitable de esta o aquella manera. De hecho, es la comprensión misma de estas maneras lo que constituye las ideas, pues una forma es una idea, no simplemente tal como existe en el conocedor, sino tal como es entendida por él. 10

Si las ideas divinas pueden reducirse a la única esencia divina, podríamos preguntarnos por qué deberíamos hablar de muchas ideas. Tomás nos lo dice en sus respuestas a las objeciones. Respondiendo a la primera objeción, explica que el término "idea" no se refiere simplemente a la esencia de Dios, que es ciertamente una, sino a esa esencia como imitable. Dado que hay una imitabilidad múltiple en la esencia divina según

---

en conversaciones con amigos. La cuadragésima sexta de estas preguntas, titulada De Ideis, Se ocupa de las ideas divinas (Boland, Ideas in God, 39, 45). La influencia de esta obra en la doctrina de las ideas divinas de Tomás se tratará con más detalle más adelante. Véase el resumen al final de esta sección, así como la nota 60.

9. Los nombres divinos, II, 6,644B–D, en Pseudo-Dionisio: Las obras completas, trad. Colm Luibheid, con notas de Paul Rorem (Nueva York: Paulist Press, 1987), 63.

10. En I Sent., d. 36, q. 2, a. 2 (ed. Mandonnet, vol. 1.841-42). Como señala Wippel, “la noción de que una idea divina expresa la comprensión de Dios de su esencia como imitable es crucial, así como lo es el punto de que la esencia divina es imitada de diferentes maneras por diferentes criaturas y, por lo tanto, tiene una relación diferente con cada una” (Wippel, Divine Ideas, 9).

Machine Translated by Google

En cuanto a la plenitud de su perfección, hay, por consiguiente, muchas ideas. Respondiendo a la tercera objeción, explica que, aunque esta multiplicidad se discierna a partir de las relaciones que la esencia divina tiene con diversas cosas, la diversidad de cosas no es causa de la diversidad de ideas, sino que sucede lo contrario: es porque Dios conoce su esencia como imitable de diversas maneras que hay diversas cosas.11

La cuarta objeción sostiene que sólo hay una idea porque Dios tiene un único conocimiento (scientia). Tomás responde estableciendo una distinción entre varios términos. Todo lo que significa la esencia divina misma no puede ser diverso. Por lo tanto, sólo hay un conocimiento en Dios porque el término "conocimiento" (scientia) se refiere más al conocedor que a lo conocido. Por el contrario, el término "noción" (ratio) se refiere más a lo conocido; por lo tanto, puede usarse en plural. Pero el término "idea" ocupa una posición intermedia entre estos otros dos términos, ya que significa tanto la esencia de Dios como la característica de imitación (ratio imitationis). Por lo tanto, también puede usarse en plural.12

^

En esta obra temprana, vemos, pues, que Tomás defiende claramente la multiplicidad de las ideas divinas. Se trata de una multiplicidad que implica el conocimiento que Dios tiene de su esencia como imitable en diversos aspectos. Por lo tanto, las ideas no son realmente distintas ni de Dios ni entre sí. No son realmente distintas de Dios precisamente porque sean su esencia misma, pero sí son lógicamente distintas de él porque significan algo además de la esencia divina. De nuevo, las ideas no son realmente distintas entre sí precisamente porque no tienen realidad aparte de la esencia divina, pero sí son lógicamente distintas entre sí porque una idea significa algo diferente de otra, como lo ilustra Tomás en relación con la idea de un hombre frente a la de un caballo.

11. En I Sent., d. 36, q. 2, a. 2, ad 1 y ad 3 (ed. Mandonnet, vol. 1.842–43).

12. En I Sent., d. 36, q. 2, a. 2, ad 4 (ed. Mandonnet, vol. 1.843). Sobre este punto, véase Bo-land, Ideas in God, 203

Machine Translated by Google

De veritate, q. 3 (1256-1257)

En el De veritate, Tomás vuelve a abordar la multiplicidad de las ideas divinas en la pregunta 3, a. 2. Comienza rechazando la posición de ciertos filósofos islámicos de que Dios sólo quiere y causa una cosa, a la que Tomás llama "criatura en general". Según esta perspectiva, toda distinción entre criaturas se produciría por causas secundarias. Por lo tanto, Dios tendría sólo una idea común a toda la creación, mientras que las ideas propias de las cosas individuales existirían en sus causas secundarias. 13 Aquino responde que si Dios sólo tuviera la idea de criatura en general, podría querer crear sólo de una manera general. La consecuencia sería que toda distinción entre criaturas se produciría por casualidad. Sin embargo, es imposible que las criaturas estén relacionadas sólo accidentalmente con la primera causa. Por lo tanto, toda distinción entre ellas debe ser predefinida por Dios, cada cosa a la luz de su noción propia (propria ratio). Por esta razón, debe haber muchas ideas. 14

Tras haber establecido la existencia de una pluralidad de ideas en la mente divina, Tomás procede a explicar por qué esta pluralidad no contradice la simplicidad divina. Comienza por establecer una distinción entre dos modos en los que una forma puede existir en el intelecto. Según el primer modo, una forma puede existir allí como principio. En este sentido, la forma está presente en quien entiende precisamente en la medida en que entiende; tomada de este modo, la forma es la semejanza de la cosa entendida. Según el segundo modo, una forma puede existir en el entendimiento como término del entendimiento . En este sentido, la forma

13. De ver., q. 3, a. 2 (edición leonina, vol. 22.1.103:108–24). Véase Avicena, Philosophia prima IX, c. 4, en Avicena Latino: Liber de philosophia prima sive scientia divina V – X ed. Simone Van Riet (Lovaina: Peeters y Leiden: Brill, 1980), 481–84; Algazel, Metafísica de Algazel: una traducción medieval, ed. Rev. JT Muckle, CSB (Toronto: El Instituto de Estudios Medievales, 1933) I, 5 (119–29:44v–48v); Averroes, Destructio Destructionum philosophiae Algazelis, ed. Beatrice H. Zedler (Milwaukee: The Marquette Uni-versity Press, 1961), III (175–80:23ra–24ra).

14. De ver., q. 3, a. 2 (edición leonina, vol. 22.1.103–4:124–57).

Machine Translated by Google

no es un principio del acto de entender (ya que él mismo es producido por tal acto), sino más bien lo que se entiende; es por medio de tal forma que el cognoscente hace algo.

Para aclarar esta distinción, Thomas da el ejemplo de la forma de "casa" tal como existe en la mente de un artesano: según el primer modo de pensar, esta forma es el principio "por el cual" (a quo) el artesano entiende lo que es una casa; según el segundo modo, es "aquello que" (quod) el artesano entiende, y es por medio de este último tipo de forma que hace la casa.

Thomas añade, como acotación al margen, que si fuera posible para un artesano producir una obra según la semejanza de su propio intelecto, su intelecto mismo sería una idea, pero no como intelecto, sino tal como la entiende el artesano.15

En cuanto a la obra que produce el artesano, a veces imita perfectamente sus ideas. Cuando lo hace, su intelecto productivo tiene como idea la forma misma de la cosa imitada precisamente como la forma de esa cosa. Pero a veces la obra no imita perfectamente la idea del artesano. Cuando esto sucede, su intelecto productivo no entiende (acciperet) la forma de la cosa hecha como idea o ejemplar de manera absoluta, sino que entiende esa forma junto con una relación determinada según el grado en que la cosa imita y se queda corta con respecto a su ejemplar.16

A continuación, Tomás aplica todas estas observaciones al intelecto divino. Al hacer las cosas por medio de su intelecto, Dios las hace según la semejanza de su esencia. De este modo, la idea de las cosas es la esencia de Dios, pero no sin reservas. Más bien, su esencia es una idea en cuanto es conocida. (Aunque Tomás no lo afirma explícitamente, se puede inferir de lo que dijo antes que la idea de las cosas es una idea en cuanto tal).

15. De ver., q. 3, a. 2 (ed. Leonina, vol. 22.1.104:158-83). En este pasaje, Tomás también explica cómo estos dos modos se encuentran en un sentido análogo en el intelecto especulativo (sobre este punto, véase Wippel, Divine Ideas, 17). El aparte mencionado anteriormente anticipa su explicación de la manera en que el intelecto de Dios es la idea de las cosas que Él hace, como discutiremos inmediatamente más adelante.

16. De ver., q. 3, a. 2 (ed. leonina, vol. 22.1.104:183–200). Sobre este punto, véase Branick, "Unidad de las Ideas Divinas", 179.

Machine Translated by Google

(Es más, en este sentido, que la esencia divina se presenta al entendimiento de Dios como el término de su acto de entender, más bien que como el principio de ese acto.) 17 Habiendo establecido esta distinción, Tomás observa que las cosas creadas no imitan perfectamente la esencia divina. Por lo tanto, al conocerlas, Dios no entiende su esencia sin reservas, sino más bien según la proporción o relación que las criaturas tienen con ella, es decir, según el grado en que las criaturas no llegan a imitarlo perfectamente. 18

De lo anterior deduce Tomás que es necesaria la diversidad de ideas para explicar la diversidad de las criaturas. Según explica, las distintas cosas imitan la esencia divina de diferentes maneras, pues cada cosa tiene su propio ser (esse) distinto del de todas las demás. Por tanto, cada cosa imita la esencia divina según su modo propio. La única esencia divina actúa, pues, como idea de todo lo que Dios hace, pero lo hace de manera diferente para las distintas cosas según la relación que cada cosa tiene con ella. Puesto que hay diversidad de tales relaciones, también debe haber necesariamente diversidad de ideas. Si consideramos la esencia divina tal como es en sí misma, entonces es cierto que sólo hay una idea imitada por todas las cosas; pero si consideramos las diversas relaciones que las criaturas tienen con esa esencia, hay muchas ideas. 19

En sus respuestas a las objeciones, Tomás desarrolla más este relato. En respuesta a la segunda objeción, establece una distinción clave entre los atributos esenciales de Dios y sus ideas. Como vimos en el capítulo 2, atributos como la bondad, la sabiduría y el poder en Dios se refieren en su contexto primario a nada más que la única esencia divina, aunque sean lógicamente distintos entre sí. Por esta razón, explica Tomás, estos atributos no son plurales, aunque por medio de ellos se puede hacer referencia a Dios en relación con las criaturas.
Así, pues, en referencia a su bondad, Dios produce criaturas que

17. Wippel, Ideas divinas, 18–19.

18. De ver., q. 3, a. 2 (edición leonina, vol. 22.1.104–5:200–209).

19. De ver., q. 3, a. 2 (edición leonina, vol. 22.1.105:209-19). Cfr. De ver., q. 2, a. 4, ad 2 (Le-onine ed., vol. 22.1.57–58:192–223).

Machine Translated by Google

En cambio, una idea significa principalmente algo además de la esencia divina, a saber, la relación que las criaturas tienen con ella. Santo Tomás subraya que es esta noción la que completa formalmente el carácter de lo que constituye una idea, y por eso se dice que hay muchas ideas. 20 En respuesta a la sexta objeción, reconoce que todas las cosas creadas se reducen a la única forma primera que es la esencia divina. Sin embargo, sigue habiendo una multiplicidad de ideas en este sentido: al considerar su esencia, Dios «descubre» (adinvenit), por así decirlo, las diferentes maneras en que esa esencia puede ser imitada. 21

En la novena objeción se argumenta que el tipo de entendimiento que entiende por medio de muchas cosas está compuesto y se mueve de una cosa a otra. Sin embargo, estos rasgos están muy alejados del intelecto divino; por lo tanto, parece que no puede haber muchas ideas en Dios. En respuesta a esta objeción, Tomás emplea nuevamente su distinción entre el primer y el segundo acto de entender, observando que una idea (presumiblemente divina o humana) no es "aquello por lo cual" (a quo) una cosa es entendida por primera vez, sino más bien es "aquello que" (quod) es entendido tal como existe en el intelecto. Sin embargo, la uniformidad del entendimiento sigue a la unidad de aquello por lo cual una cosa es entendida por primera vez, así como la unidad de la acción sigue a la unidad de aquello por lo cual una cosa es entendida por primera

20. De ver., q. 3, a. 2, ad 2 (edición leonina, vol. 22.1.105:229–43).

21. De ver., q. 3, a. 2, ad 6 (Ed. Leonine, vol. 22.1.105:277–82): "Una prima forma ad quam omnia reducuntur est ipsa divina essentia secundum se considerata, ex cuius considere intellectus divinus adinvenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius in quibus pluralitas idearum consistit".

Al comentar la elección que hace Tomás del término "descubrir" en este caso, Wippel señala que "para mí esto no significa que Dios "piense" o invente de la nada las diversas formas en que su esencia puede ser imitada, o las diversas ideas divinas. Significa que él contempla eternamente todas las formas en que su esencia puede ser imitada y elige libremente producir criaturas que lo imiten en algunas de estas formas, aunque no en otras. En este punto Tomás no es un voluntarista" (Wippel, Divine Ideas, 20). Para argumentos de que Tomás es un voluntarista, véase James F. Ross, "Aquinas' Exemplarism; Aquinas' Voluntarism", 171-98. Para respuestas a los argumentos de Ross, véase Armand A. Maurer.
"Divine Ideas: A Reply", 213–20. Véase también Dewan, "Exemplarism: A Reply", 221–34. Para la respuesta de Ross a estos dos artículos, véase Ross, "Response to Maurer and Dewan", 213–20.
Para más información sobre este debate, véase el capítulo 4, nota 43.

Machine Translated by Google

la unidad de la forma del agente, que es su principio. Por eso, aunque las relaciones entendidas por Dios sean muchas (en lo que consiste la pluralidad de ideas), su entendimiento no es, sin embargo, múltiple, sino uno, puesto que entiende todas esas cosas por su única esencia.22

^

La consideración que hace Tomás aquí de la multiplicidad de las ideas divinas tiene mucho en común con su tratamiento anterior del tema en In I Sent. Vuelve a señalar que todas las cosas imitan la única esencia divina y que una idea no es simplemente esa esencia tomada como tal, pues una idea implica comprensión. Más bien, una idea divina implica la comprensión por parte de Dios de su propia esencia. Sin embargo, esa comprensión por sí sola no constituye plenamente el carácter de una idea divina. Su carácter pleno implica el conocimiento por parte de Dios de la relación particular que una criatura particular tiene (o puede tener, en lo que respecta a las criaturas posibles) con su esencia. 23 Por lo tanto, es su conocimiento de la esencia divina como imitable lo que constituye la característica central de una idea divina. 24 Y es porque la esencia divina admite diversas imitaciones que podemos hablar de muchas ideas divinas. 25

Lo nuevo en el De veritate es la distinción que hace Tomás entre una forma considerada como el primer principio de un acto de entendimiento y otra considerada como el término de tal acto. Aplicada al entendimiento divino, la primera no es otra cosa que la esencia divina tal como la entiende Dios, mientras que la segunda es esa esencia entendida como el modelo para producir algo distinto.

Esta distinción proporciona una base para conciliar la pluralidad

22. De ver., q. 3, a. 2, objeto. 9 (edición leonina, vol. 22.1.103:73–78); ibid., ad 9 (edición leonina, vol. 22.1.106:302–13).

23. El estatuto de las ideas de posibles puros se examinará en el capítulo 4. Véase la sección “Ideas de posibles”.

24. Tomás es cuidadoso al señalar que, aunque las criaturas se relacionan con Dios de esta manera, no implican, sin embargo, relaciones reales en Dios. Sin embargo, Dios conoce las relaciones que las criaturas tienen (o pueden tener) con su esencia, y estas relaciones existen en él tal como él las conoce (De ver., q. 3, a. 2, ad 8 [ed. Leonina, vol. 22.1.107:58–64]).

25. Cfr. De ver., q. 8, a. 10, ad 3 (edición leonina, vol. 22.2.253:113–37).

Machine Translated by Google

de las ideas con la sencillez de la esencia divina. Según el primer modo de comprensión, Dios se conoce a sí mismo; según el segundo, se conoce a sí mismo como imitable, conocimiento que implica una pluralidad de ideas porque abarca todas las diversas relaciones que las criaturas pueden tener con su esencia.26

De este primer desarrollo se sigue un ulterior desarrollo en el De veritate . Como hemos visto, en su comentario a las Sentencias, Tomás presenta las ideas como el medio por el cual Dios conoce a las criaturas. Sin embargo, en el De veritate, enfatiza claramente que una idea no es "aquello por lo cual" (a quo) se entiende una cosa, sino más bien "aquello que" (quod) se entiende.27 Esta distinción se desprende del hecho de que Tomás ahora trata una idea como el término del conocimiento.

Suma contra gentiles (1259-1264)

La siguiente consideración significativa de Tomás sobre el conocimiento divino aparece en Summa Contra Gentiles I, c. 51 y c. 52, donde se examina la dificultad filosófica que plantea el conocimiento de Dios de una multiplicidad de cosas. Tomás señala que debe encontrarse una solución que (1) no introduzca una multiplicidad en la esencia divina, (2) no añada nada accidental a Dios, o (3) no postule ideas que subsisten fuera de la mente divina.28 Después de discutir por qué cada una de estas tres

26. Wippel señala que, de esta manera, "la pluralidad de ideas divinas se une a la unidad ontológica de la esencia divina para formar dos partes esenciales del esfuerzo de Tomás por explicar la derivación de las muchas (criaturas) a partir de lo uno (su fuente divina)". (Wippel, Divine Ideas, 19-20). Louis Geiger sostiene que la distinción que se presenta en el De veritate entre la forma como principio y la forma como término del conocimiento es sólo para mostrar cómo el artesano utiliza un modelo para producir su obra. Geiger sostiene que no es hasta la Summa Contra Gentiles que Tomás aplica esta distinción para resolver el problema relativo a la multiplicidad de las ideas divinas (Geiger, "Les idées di-vines", 194-197, 200-204). Sin embargo, como señala Boland, De ver., q. 3, a. 2, se ocupa precisamente de este problema. Es razonable concluir, por tanto, que Tomás está haciendo esta distinción para resolver el problema (Boland, Ideas in God, 208-9; cf. Wippel, Divine Ideas, 20n43).

27. De ver., q. 3, a. 2, ad 6 (edición leonina, vol. 22.1.106:302-13). Farthing, "Divine Ex-emplarity", 204–5.

28. SCG I, c. 51 y c. 52 (ed. leonina, vol. 13.148).

Machine Translated by Google

Como el enfoque de Dios es inadecuado, en el capítulo 53 procede a presentar su propia explicación de cómo el conocimiento que Dios tiene de una multiplicidad de cosas no compromete la simplicidad divina.

Aquino comienza por considerar el intelecto humano para trazar una analogía con el de Dios. Las cosas externas que entendemos existen en nosotros, no según su naturaleza propia, sino más bien como especies que informan y actualizan nuestro intelecto. El intelecto es capaz de entender una cosa externa porque una especie inteligible es la semejanza (similitudo) de esa cosa. Una vez que el intelecto ha sido informado por la especie como por una forma propia, entonces a su vez forma
una cierta intención (intentio) de la cosa, una intención que se entiende en sí misma a través del acto de entender del intelecto. Esta intención es la noción (ratio) de la cosa tal como se expresa en su definición, y la formación de tal intención explica la capacidad del intelecto para entender una cosa externa independientemente de su ausencia o presencia y independientemente de sus condiciones materiales. De hecho, es imposible entender de esta manera a menos que el intelecto forme tal intención.

Thomas explica que esta intención es distinta de la especie inteligible que primero actualiza el entendimiento: mientras que aquella especie es el principio de la operación del entendimiento, la intención subsiguiente es el término de su operación. Sin embargo, ambas son semejanzas de la cosa entendida. Esto es claro si consideramos que la intención formada por el entendimiento se forma a partir de la especie inteligible, que es en sí misma la semejanza de la cosa. Por lo tanto, la intención también debe ser tal semejanza.

Y como la intención entendida es como la cosa exterior, se sigue que el entendimiento, al formar esa intención, entiende esa cosa.

Habiendo establecido esta distinción entre estas dos formas intelectuales, Tomás pasa a considerar el entendimiento de Dios. La especie inteligible del intelecto divino por la que Dios entiende es su misma esencia, que es también la semejanza de todas las cosas; la concepción (conceptio) del intelecto divino por la que entiende

Machine Translated by Google

multi

Pero el que se entiende a sí mismo es su Palabra, y esta Palabra es semejanza no sólo del entendimiento de Dios, sino también de todas las cosas de las que la esencia divina es semejanza. Por tanto, por medio de la única especie inteligible, que es la esencia divina, y por medio de la única intención entendida, que es la Palabra divina, Dios entiende muchas cosas.29

Tomás reconoce que, a pesar de esta explicación, alguien podría pensar que es difícil o incluso imposible que una misma cosa (es decir, la esencia divina) sea la noción propia (propria ratio) o semejanza de muchas cosas. Así, para evitar la conclusión de que Dios sólo tiene un conocimiento general o universal de las cosas, Tomás considera en c. 54 cómo puede tener una comprensión adecuada de ellas. Como en el capítulo anterior, éste comienza con una analogía extraída del entendimiento humano. Aquino explica que nuestro intelecto es capaz de considerar de una manera distinta cosas que no están separadas en la realidad. Al considerar el número diez, por ejemplo, la mente puede captar la noción propia del número nueve restándole una unidad; Del mismo modo, del concepto de «hombre» puede captar el concepto de «animal irracional», sustrayendo, por así decirlo, la diferencia específica «racional» y considerando sólo lo que está incluido en el

«ser sensible». 30 En lo que respecta al entendimiento de Dios, la esencia divina comprende en sí las perfecciones (nobilitates) de todos los seres, no de manera compuesta, sino de manera perfecta. 31 Ahora bien, toda forma, propia o común, es una cierta perfección y sólo incluye la imperfección en la medida en que no alcanza el verdadero ser (esse). Por lo tanto, el intelecto divino puede captar lo que es propio de cada cosa en particular entendiendo tanto el modo en que imita la esencia divina como el modo en que no alcanza la perfección de esa es

29. SCG I, c. 53 (ed. leonina, vol. 13.150–51). Sobre la esencia divina como semejanza de todas las cosas, véase SCG I, c. 29 (ed. leonina, vol. 13.89–90).

30. SCG I, c. 54 (ed. leonina, vol. 13.154). Sobre este punto, véase Wippel, Divine Ideas, 26. Para una consideración de las influencias aristotélicas en el ejemplo aritmético de Tomás, véase Jordan, “Inteligibilidad del mundo”, 25-26.

31. Véase SCG I, c. 30 (ed. leonina, vol. 13.92).

Machine Translated by Google

Por ejemplo, Dios capta la forma propia de la «planta» entendiendo su esencia como imitable en lo que respecta a la vida, pero no al conocimiento; capta la forma propia del «animal» entendiendo su esencia como imitable en lo que respecta al conocimiento, pero no al intelecto; y así sucesivamente. Además, puesto que la esencia divina es absolutamente perfecta, puede ser considerada como la noción propia incluso de las cosas individuales.

De esta manera, Dios puede tener un conocimiento adecuado de todas las cosas.32

Esta explicación del entendimiento de Dios no sólo preserva la integridad de la simplicidad divina, sino que al mismo tiempo afirma la pluralidad de sus nociones. Como explica Tomás a continuación, la noción propia de una cosa es distinta de la noción propia de otra, pero la distinción es el principio de pluralidad (porque la distinción se produce entre cosas que no son la misma y, por tanto, no son una). 33 Por tanto, debe haber cierta distinción y pluralidad de nociones entendidas en el intelecto divino, puesto que lo que está en el intelecto sirve como noción propia de diferentes cosas. Sin embargo, estas nociones no son realmente diversas en el intelecto de Dios. Más bien, su diversidad se desprende de su comprensión de las diversas relaciones particulares de imitación que las criaturas tienen con él. Así, Agustín puede decir que Dios ha hecho un hombre y un caballo según nociones diferentes y que hay muchas nociones en la mente divina. En este sentido limitado, señala Tomás, la teoría de las ideas de Platón puede salvarse. 34

^

Estos pasajes de la Summa Contra Gentiles muestran una continuidad con las obras anteriores de Tomás en varios aspectos. Para empezar, reafirma la pluralidad de las nociones de Dios: la multiplicidad de las cosas creadas depende de una diversidad que preexiste en la mente de cada uno.

32. SCG I, c. 54 (ed. leonina, vol. 13.154–55).

33. Sobre las opiniones de Tomás respecto de la distinción y la pluralidad o multitud, véase, por ejemplo, De pot., q. 9, a. 7, donde examina si se pueden predicar términos numerales de las Personas divinas.

34. SCG I, c. 54 (Ed. Leonine, vol. 13.155): “In quo etiam aliqualiter salvatur Plato-nis opinio ponentis ideas, secundum quas formarentur omnia quae in rebus materiali-bus existunt”.

Machine Translated by Google

Dios, pero es una diversidad lógica, no real. Una vez más, Thom-as atribuye esta diversidad al conocimiento que Dios tiene de sí mismo como imitable de diversas maneras: un conocimiento de la relación particular de Semejanza que cada criatura tiene con su esencia. Para conciliar esta diversidad con la simplicidad de Dios, Tomás vuelve a emplear la distinción presentada en el De veritate entre la forma como principio del conocimiento y la forma como término del conocimiento.

Aunque la Summa Contra Gentiles muestra continuidad con las obras anteriores en estos aspectos, en otros se aleja de ellas. La diferencia más significativa es la ausencia de la palabra "idea", al menos hasta la última frase de c. 54, e incluso entonces se utiliza sólo en referencia a Platón. Si Tomás hubiera abordado directamente las ideas divinas en esta obra, c. 53 y c. 54 habrían sido los lugares más lógicos para hacerlo.

Tampoco hay ninguna prueba de que omitió tal consideración en esa sección para reintroducir las ideas en capítulos posteriores.35 Por lo tanto, su ausencia podría interpretarse como una indicación de que ya no consideró necesario hablar de las ideas divinas para abordar la cuestión del conocimiento de Dios. Contribuye a esta interpretación el descubrimiento de que Tomás de hecho suprimió redacciones anteriores de estos capítulos en las que se había referido explícitamente a las ideas divinas.36

Esta ausencia de ideas ha llevado a algunos estudiosos a concluir que "la doctrina de las ideas divinas es lógicamente periférica al tratamiento que Santo Tomás da a la cuestión del conocimiento de Dios".37

35. Boland, Ideas en Dios, 224.

36. Para una consideración del desarrollo de estas redacciones, véase Louis B. Gei-ger, "Les rédactions Successives de Contra Gentiles, I, 53 d'après l'autographe", en Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui (París: Desclée de Brouwer, 1963), 221–40. Cfr. René-An-toine Gauthier, Somme contre les gentils, introducción (París: Éditions universitaires, 1993), 109 y sigs.

37. Farthing, "Divine Exemplarity", 214. Véase también Henle, Thomas and Platonism, 359; Étienne Gilson, Christian Philosophy: An Introduction, trad. Armand Maurer (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1993), 103-4, 107-8. Esta última obra apareció originalmente en francés en 1960 como Introduction à la philosophie Chriétienne (París: Librai-rie Philosophique J. Vrin, 1960). Armand Maurer ofrece una exposición de este texto en

Machine Translated by Google

multi

Sin embargo, aunque el término “idea” está ausente en estos dos capítulos, se plantean las mismas cuestiones que en obras anteriores.38 Como señala Wippel, parece claro que las diversas referencias de Tomás en la Summa Contra Gentiles a las “nociones” de Dios (rationes intellectae, rationes propriae, rationes rerum) no son otra cosa que el uso de un término diferente para las mismas ideas divinas.39

Al igual que Wippel, Louis Geiger ve las ideas divinas como presentes en la Summa Contra Gentiles, pero las ve en cambio en la discusión de la Palabra divina, que se refiere a la segunda Persona de la Trinidad. La introducción de la Palabra en esta consideración marca otra desviación de las obras anteriores de Tomás porque añade una nota teológica que no aparece en ninguno de sus otros tratamientos ex professo de las ideas divinas. Que en este pasaje se refiere efectivamente al Hijo de Dios se confirma más adelante en el libro I.
Cuando Tomás analiza la Palabra Divina, en el cap. 11, que examina la generación del Hijo, encontramos a Tomás definiendo los mismos términos que había usado antes en el libro I, cap. 53.40 Cuando considera en el cap. 13 si hay un solo Hijo, emplea el mismo lenguaje de rationes que había usado en el libro I, cap. 54.41 Geiger ve este último punto como suficiente.

“James Ross sobre las ideas divinas: una respuesta”, American Catholic Philosophical Quarterly 65 (primavera de 1991): 213–20.

38. Boland, Ideas en Dios, 221.

39. Wippel, Ideas divinas, 26n56.

40. Geiger, “Les idées divinas”, 203. SCG IV, c. 11 (ed. Leonina, vol. 15.32). A pesar de Thomas no emplea el lenguaje del verbum mentis en sus consideraciones ex professo sobre el conocimiento humano; este pasaje y otros revelan que tampoco limita su uso de dicho lenguaje a las discusiones sobre el conocimiento divino. Véase Lonergan, Word and Idea, esp. 11n48.

41. Geiger, “Les idées divinas”, 203n74. SCG IV, c. 13 (edición leonina, vol. 15.49): “Cum vero Deus, intelligendo seipsum, omnia alia intelligat, ut dictum est, oportet quod Verbum in Deo conceptum ex eo quod seipsum intelligit, sit etiam Verbum omniu
rerum. Non tamen eodem modo est Verbum Dei, et aliarum rerum. Nam Dei quidem Verbum est ex eo procedens: aliarum autem rerum, non sicut ex eis procedens, non enim Deus a rebus scientiam sumit, sed magis per suam scientiam res in esse producit, ut supra ostensum est. Oportet igitur quod Verbum Dei omnium quae facta sunt, ra-tio perfecta existat.—Qualiter autem singulorum ratio esse possit, ex his quae in pri-mo libro tractata sunt, manifestum est, ubi ostensum est quod Deus omnium propri-am cognitionem habet. Quicumque autem facit aliquid per intellectum, operatur pe

Machine Translated by Google

Hay evidencia suficiente, no sólo de que la Palabra mencionada en el libro I, c. 53 es idéntica a la segunda Persona de la Trinidad, sino también de que es idéntica a las ideas divinas.42

Pero, ¿por qué, entonces, abandona Tomás el término "idea" que había adoptado en sus obras anteriores, y por qué lo vuelve a emplear (como veremos) en obras futuras? En lugar de responder a estas preguntas ahora, lo haré hasta el final de este capítulo, cuando consideraré la afirmación de algunos estudiosos de que la doctrina de las ideas divinas no es una parte genuina de la filosofía de Tomás. 43 Por ahora, simplemente vale la pena señalar que esta diferencia entre la Summa Contra Gentiles y las otras obras de Tomás existe. 44

---

rationem rerum factarum quam apud se habet: domus enim quae est in materia, fit ab aedificatore per rationem domus quam habet in mente".

42. Geiger, "Les idées divinas", 203n74: "Que le verbe dont il s'agit dans notre chap-itre est bien identique aux idées, il suffit, pour s'en convaincre, de comparer avec le chapitre 13 du 4e livre". Como explica Geiger, la referencia a la Palabra aparece sólo en la tercera y última redacción del c. 53 (ibid., 203).

43. Véase la sección siguiente, "Las ideas divinas en SCG".

44. Poco después de la Summa Contra Gentiles, Tomás aborda brevemente la cuestión de la multiplicidad en el intelecto divino en el De potentia (1265-1266). En la pregunta 16, a. 3, considera si una multitud de cosas pueden proceder de una primera cosa. En respuesta a la duodécima objeción, explica que puede haber un ejemplar de todas las cosas creadas porque cada cosa imita ese ejemplar imperfectamente y de una manera diferente. En respuesta a la decimotercera objeción, explica que aunque no puede haber una multiplicidad real en el intelecto de Dios, puede haber una según la razón, ya que Dios entiende estas diferentes maneras en que las criaturas imitan su intelecto. En respuesta a la decimocuarta objeción, explica que hay, pues, muchas cosas en el intelecto divino tal como lo entiende Dios.
Tomás insiste en que, si bien la diversidad de cosas en el intelecto divino es según la razón, esta diversidad no es simplemente una manera de dar sentido al conocimiento de Dios: de hecho, está en el entendimiento mismo de Dios (ed. Marietti, vol. 2.89-90).

Al igual que en la Summa Contra Gentiles, esta consideración del conocimiento divino no menciona explícitamente las ideas. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que el artículo ni siquiera está dedicado al tema del conocimiento de Dios. Es más, Tomás sí reconoce las ideas divinas en otras partes del De potentia (véase, por ejemplo, q. 1, a. 5, ad 11 [Marietti ed., vol. 2.20]; q. 3, a. 1, ad 13 [ibid., vol. 2.41]; q. 4, a. 2, ad 27 [ibid., vol. 2.124]).

En la misma época que De potentia, Tomás emplea explícitamente el lenguaje de las ideas en otra obra: Juan de Vercelli, el maestro de los dominicos en
En esa época, Tomás pidió a Dios su opinión sobre una serie de proposiciones. Él respondió con su Responsio de 108 articulis (1265-66/67). La sexagésima sexta de estas proposiciones afirma que las ideas son muchas por parte de lo que se connota según una relación múltiple (plurificatum) que es eterna. Tomás responde que Dios ha entendido una

Machine Translated by Google

Suma teológica I (1266-1268)

En su siguiente obra sistemática importante, Thomas vuelve al lenguaje de las ideas y aborda el tema de su multiplicidad en la pregunta 15, a. 2. El artículo comienza con un argumento para demostrar que, de hecho, hay muchas ideas. En cualquier caso, el fin último es la intención propia del agente principal, así como el orden de un ejército es la intención de su general. De manera similar, el orden del universo es la intención propia de Dios. Si Dios hubiera creado sólo la primera criatura (que creó la segunda, y así sucesivamente, dando como resultado la multitud de cosas), entonces el orden del universo sería meramente accidental. Por lo tanto, tendría sólo una idea, una idea de la primera criatura, porque eso es todo lo que habría pretendido. Pero como sí pretende el orden de todo el universo (en la medida en que lo ha creado), debe tener una idea de cómo está ordenado.

Ahora bien, Dios no podría tener una noción adecuada (propria ratio) del todo a menos que tuviese nociones adecuadas (propriae rationes) de aquellas cosas que constituyen el todo, de la misma manera que un constructor sería incapaz de concebir la naturaleza de una casa a menos que tuviese una noción adecuada de cada una de sus partes. Por lo tanto, debe haber nociones adecuadas de todas las cosas en la mente divina, como señaló San Agustín en sus 83 Cuestiones diferentes. Por lo tanto, existen muchas ideas dentro de la mente de Dios.

Después de demostrar la pluralidad de ideas divinas, Tomás procede a considerar cómo es posible tal pluralidad sin comprometer la simplicidad de la esencia divina. Observa que la idea de una cosa producida no existe en la mente de los

---

En efecto, Tomás de Aquino, en la obra de Tomás de Aquino, se afirma que Dios ha creado una multitud de criaturas desde la eternidad y, por lo tanto, una multitud de relaciones de las criaturas consigo mismo. Puede haber, pues, una multiplicidad de ideas sin multiplicar la esencia divina. La proposición sesenta y siete afirma que la pluralidad de ideas existe en Dios según la razón, es decir, la razón divina , y no la de un intelecto humano o angélico. Tomás admite la verdad de esta proposición: las ideas divinas no son realmente distintas en Dios, pero son distintas tal como él las entiende (Resp. de 108 art., 66-67 [ed. Leóni, vol. 42.289:7776-95]). Aunque Tomás emplea aquí el término “idea” por la necesidad de responder al uso que hace otra persona del mismo, sus respuestas revelan que no rehúye el término, sino que más bien lo abraza abiertamente.

Machine Translated by Google

El productor es una especie “por la cual” (a quo) se entiende algo, puesto que una especie actualiza el intelecto. Más bien, una idea existe en la mente como “aquello que” (quod) se entiende. Por ejemplo, la forma de una casa en la mente de un constructor es algo entendido por él, y en semejanza de esto, forma una casa en la materia. Respecto a la mente de Dios, Tomás observa que sería contrario a la simplicidad de su intelecto estar informado por muchas especies, pero no es contrario a su simplicidad que el intelecto divino entienda muchas cosas. Por lo tanto, la pluralidad de ideas no compromete la simplicidad de Dios.

Tomás explica entonces cómo la mente divina puede poseer muchos de estos entendimientos. Puesto que Dios conoce su esencia perfectamente, conoce todas las formas en que puede ser conocida. Ahora bien, puede ser conocida no sólo como es en sí misma, sino también como puede ser participada por criaturas según cualquier forma de semejanza. Cada criatura tiene una naturaleza propia (especie) porque participa de alguna manera de una semejanza de la esencia divina. Puesto que Dios conoce su esencia tal como es imitable por una criatura, la conoce como la noción e idea propias de esa criatura. Lo mismo sucede con respecto a todas las criaturas. De esta manera, Dios tiene muchas nociones propias de muchas cosas y, por lo tanto, hay muchas ideas. 45

Thomas desarrolla más su posición en sus respuestas a las objeciones. La primera objeción sostiene que, puesto que la esencia divina es una sola, existe una sola idea. Responde señalando que una idea no se llama “idea” simplemente porque es la esencia divina, sino más bien porque es la semejanza o noción de esta o aquella cosa.
Puesto que existen varias nociones entendidas a partir de la única esencia divina, se dice también que existen varias “ideas”.46

45. ST I, q. 15, a. 2 (ed. leonina, vol. 4.201–2); cf. ST I, q. 47, a. 1, ad 2 (ed. leonina, vol. 4.486).

46. ST I, q. 15, a. 2, ad 1 (ed. Leonina, vol. 4.202). En el artículo anterior, Tomás había señalado que, aunque Dios se conoce a sí mismo y a las demás cosas por su esencia, su esencia es el principio operativo sólo de las demás cosas, no de él mismo. Por esta razón, la esencia divina tiene el carácter (ratio) de una idea sólo con respecto a las demás cosas:

Machine Translated by Google

En respuesta a la segunda objeción, Tomás afina aún más el significado de lo que constituye una idea. La objeción afirma que, así como no hay varias artes o sabidurías en Dios, tampoco hay muchas ideas. En respuesta, Tomás repite su distinción del corpus del artículo, señalando que sabiduría y arte significan "aquello por lo cual" (a quo) Dios entiende, mientras que una idea es "aquello por lo cual" (a quo) Dios entiende. (quod) él entiende. Ahora bien, Dios no sólo entiende muchas cosas por su esencia, sino que "entiende que entiende" a través de su esencia. Es este entendimiento lo que constituye una idea. Sin embargo, tal entendimiento es de muchas cosas, por lo que debe haber muchas ideas como cosas entendidas por Dios.47

En las demás respuestas a las objeciones, Tomás continúa explicando que, aunque las ideas son muchas por sus relaciones con las cosas creadas, estas relaciones no son causadas por las cosas, sino más bien por el entendimiento divino comparándose con ellas. Estas relaciones, pues, existen en Dios y no en las criaturas, pero no existen en él como relaciones reales, como las que existen entre las Personas divinas, sino que existen en él sólo como entendidas. 48

Thomas dirige su atención nuevamente a la cuestión de la pluralidad de ideas divinas en la pregunta 44, a. 3. El artículo considera si la causa ejemplar es algo distinto de Dios. Como vimos en el capítulo 2, Thomas comienza este artículo demostrando la existencia de las ideas divinas. La determinación de las formas en las cosas naturales debe reducirse a la sabiduría divina, y debe haber nociones (ratio-nes) de todas las cosas en la sabiduría divina. A estas nociones las llamamos ideas. Aunque las ideas se multiplican según sus relaciones con las cosas, en términos de realidad no son otra cosa que la esencia divina ya que su semejanza puede ser compartida de diferentes maneras por diferentes

---

Dios no tiene una idea de sí mismo (ST I q. 15, a. 1, ad 2 [ed. leonina, vol. 4.199]). Wippel señala: "Considero que esto significa que hay ideas divinas para otras cosas porque se necesitan ejemplos para ellas. Pero como no se necesitan ejemplos para Dios, no hay una idea divina para Dios mismo" (Wippel, Divine Ideas, 33-34).

47. ST I, q. 15, a. 2, ad 2 (ed. leonina, vol. 4.202).

48. ST I, q. 15, a. 2, ad 3 y ad 4 (ed. leonina, vol. 4.202).

Machine Translated by Google

multi

En este sentido, Dios mismo es el primer ejemplo de todas las cosas.49

^

En estos pasajes de la Summa theologiae I, vemos los mismos temas que en las obras anteriores de Tomás: (1) la distinción entre la forma como principio y como término del acto de entender; (2) El conocimiento de Dios de la imitabilidad de su esencia; y (3) la pluralidad de ideas como objetos del intelecto divino. Como en obras anteriores a la Summa Contra Gentiles, Tomás emplea el lenguaje de las ideas para describir este aspecto del conocimiento de Dios. Nuevamente, como en esas obras, presenta su consideración del tema independientemente de cualquier discusión teológica de la Palabra divina.50

Cuento 4 (1271)

La consideración final de Santo Tomás sobre la pluralidad de las ideas divinas aparece en Quodlibet 4. En la q. 1, a. 1, señala que una pluralidad puede existir de dos maneras diferentes. Según la primera, puede ser una pluralidad real, y en este sentido no hay muchas ideas divinas. La razón es que el término "idea" se refiere a una forma ejemplar, y sólo hay una forma de todas las cosas, a saber, la esencia divina. Según la segunda, puede existir una pluralidad en el orden del entendimiento (ratio intelligentiae), y en este sentido hay muchas ideas. Tal pluralidad es posible porque la esencia divina admite diferentes imitaciones según diferentes grados (gradus).
Así pues, hay tantas ideas como relaciones que las cosas tienen con la esencia divina, relaciones que Dios conoce y tiene.

49. ST I, q. 44, a. 3 (ed. leonina, vol. 4.460).

50. En la Prima Pars, Tomás reserva su discusión del Verbo para un artículo futuro dedicado a examinar la segunda Persona de la Trinidad (ST I, q. 34, a. 3 [ed. Leonina, vol. 4.370]). En ese artículo, examina cómo el nombre "Verbo" significa una relación con las criaturas. Sin embargo, incluso allí desea trazar una distinción entre el papel de las ideas y el del Verbo en el conocimiento de Dios. Véase la sección siguiente, "Filosofía, teología y las ideas divinas". Con respecto a la relación de la doctrina de Tomás del ejemplarismo divino con su doctrina del Verbo, véase Boland, Ideas in God, 235–48.

Machine Translated by Google

conocida desde la eternidad. Por lo tanto, una pluralidad de ideas ha existido en la mente divina desde la eternidad como razones propias (rationes propriae) de las cosas que entiende.51

Hasta aquí, el artículo se parece mucho a los escritos anteriores de Tomás sobre el tema. Sin embargo, cuando examinamos las objeciones, encontramos algo diferente en su enfoque. A diferencia de aquellos trabajos anteriores en los que las objeciones argumentan en contra de la multiplicidad de las ideas divinas, aquí argumentan a favor de ella. Las respuestas de Tomás están, por tanto, dedicadas a defender la unidad de la esencia divina en lugar de la pluralidad de las ideas divinas.

El primer objetor cita la posición de Agustín de que Dios tiene una idea diferente para un caballo que para un hombre. Tomás responde que Agustín entiende que existe esta diferencia entre las ideas basándose en la diversidad de relaciones, como se señala en el corpus del artículo. 52 El segundo objetor argumenta que las cosas creadas son distintas precisamente porque Dios conoce su distinción. Puesto que él conoce su distinción en sí mismo, las ideas existentes en él también deben ser muchas y distintas. Tomás responde que las ideas son, en efecto, muchas y distintas por parte de la cosa conocida, puesto que las cosas son distintas tal como Dios sabe que son distintas. Las cosas que él conoce, sin embargo, no existen en su intelecto según el mismo modo de distinción que tienen en sí mismas: en sí mismas, las cosas existen separadamente de una manera esencial, pero no así en el intelecto divino, así como las cosas también existen materialmente en sí mismas, pero inmaterialmente en el intelecto divino. 53

Es en el sed contra, más que en las objeciones, donde encontramos un argumento ofrecido contra la pluralidad de ideas divinas. Allí se sostiene que nada esencial se multiplica en Dios; puesto que el término “idea” es un nombre esencial que se pronuncia de Dios, no puede haber muchas ideas. En respuesta, Tomás concede que una pluralidad real

51. Quod. 4, q. 1, a. 1 (edición leonina, vol. 25.2.319:30–48). Wippel, Ideas divinas, 37.
52. Quod. 4, q. 1, a. 1, obj. 1 y ad 1 (ed. leonina, vol. 25.5.319:11–16 y 62–64).
53. Quod. 4, q. 1, a. 1, obj. 2 y ad 2 (ed. leonina, vol. 25.2.319:17–21; 320:64–81).

Machine Translated by Google

no se encuentra en los nombres esenciales de Dios; existe, sin embargo, una pluralidad según el orden del entendimiento (ratio intelligen-tiae).54

^

En Quodlibet 4, encontramos, pues, argumentos que ya nos resultan bastante familiares. Sin embargo, este pasaje difiere de las obras anteriores de Tomás en su estructura. Algunos estudiosos han señalado que el enfoque de Tomás aquí sugiere que en realidad da una respuesta negativa a la pregunta de si hay muchas ideas. Autoridades que había citado en apoyo de su opinión aparecen ahora en los argumentos de sus detractores. 55 Mark Jordan interpreta este cambio de enfoque en Tomás como evidencia de que se está alejando del lenguaje de las ideas hacia un énfasis en la imitabilidad de la única esencia divina. Jordan sostiene que, dado el modelo tomista, las ideas son “libres”. Como evidencia, cita la declaración de Aquino de que “la esencia divina, en la medida en que es imitable de esta manera por esta criatura, es la razón o idea propia de esta criatura”. Jordan concluye, por tanto, que no hay necesidad de lo que él llama un “paso intermedio”. 56

En respuesta a Jordan, quisiera señalar que, aunque la estructura del argumento de Thomas en Quodlibet 4, q. 1 es inversa a la de sus obras anteriores, en lo que respecta a la sustancia del argumento, no hay nada nuevo. Si leemos las propias palabras de Thomas, no hay ninguna indicación de que considere las ideas como un paso intermedio innecesario. De hecho, en la oración que sigue inmediatamente a la citada por Jordan, Thomas observa que "Por lo tanto, hay de esta manera muchas ideas ya que la esencia divina se entiende de acuerdo con las diversas reflexione

54. Quod. 4, q. 1, a. 1, sed contra y respuesta (ed. leonina, vol. 25.2.319:22–29; 320:82–85) Tomás alude aquí a la distinción entre los atributos divinos y las ideas divinas.

55. Jordan, “Inteligibilidad del mundo”, 28. Cf. Branick, “Unidad de las ideas divinas”, 172–73.

56. Jordan, “Intelligibility of the World”, 28–29 (la traducción es de Jordan). Cárcel. 4, q. 1, a. 1 (Ed. Leonine, vol. 25.2.319:41–44): “Sic igitur divina essentia, secundum quod est imitabilis hoc modo ab hac creatura est propria ratio et idea huius creaturae, et si-militer de aliis”.

Machine Translated by Google

57 Con esta frase, y no con la anterior, concluye su argumento. Y con esta frase lo vemos afirmar la necesidad de lo que Jordan llama un “paso intermedio”: lo vemos afirmar la multiplicidad de ideas.

Thomas conserva este paso porque, como hemos visto, para él una idea no es simplemente la relación que una criatura tiene con la esencia de Dios, sino más bien el conocimiento que Dios tiene de esa relación. ¿Por qué, entonces, uno podría preguntarse, la estructura de este artículo sugiere que Thomas está dando una respuesta negativa a la pregunta? Una posible explicación es que, dentro del contexto público de la disputa quodlibetal, Los argumentos iniciales fueron de hecho ofrecidos por alguien en apoyo de la pluralidad. En consecuencia, Tomás habría visto la necesidad de responder defendiendo la unidad de la esencia divina. Otra posible explicación es la sugerida por Vincent Branick: las diferentes El enfoque que encontramos aquí indica simplemente que “Tomás ha reconciliado para sí mismo la unidad de la multitud de ideas divinas tan bien que tanto un sí como un no es una respuesta correcta a esta quaestio”. 58

Resumen

Desde sus primeras obras, Tomás afirma la multiplicidad de las ideas divinas al enunciar la distinción entre la esencia divina tal como es en sí misma y la esencia divina tal como es conocida por Dios como imitable. A partir del De veritate, encontramos a Tomás trazando la distinción adicional entre la forma como principio actualizador del conocimiento y la forma como término del conocimiento, constituyendo esta última una idea. Esta distinción, que se desarrolla en la Summa Contra Gentiles y se adopta en todos sus escritos posteriores, proporciona el fundamento para su posición con respecto a la multiplicidad.

57. Quod. 4, q. 1, a. 1 (edición leonina, vol. 25.2.319:44–48): “Unde secundum hoc sunt plures ideae secundum quod intelligitur divina essentia secundum diversos respectus quos res habent ad ipsam, eam diversimode imitantes”.

58. Branick, “Unidad de las ideas divinas”, 172–73.

Machine Translated by Google

59 La esencia divina como forma actualizante del entendimiento de Dios no es una idea, sino que es la esencia como término de su conocimiento, en cuanto que Dios conoce su esencia según su imitabilidad. Puesto que la esencia divina puede ser imitada de diversas maneras, Dios debe tener un conocimiento de todas esas maneras. Así, su entendimiento puede tener muchas ideas como objetos de su conocimiento sin comprometer la simplicidad de su esencia.

En las diversas consideraciones de Tomás sobre la multiplicidad de las ideas divinas, encontramos que los nombres de Agustín y Dionisio se repiten como auctoritates. En los escritos de Agustín, Tomás encuentra la afirmación más enfática de la multiplicidad de ideas. En los escritos de Agustín, no sólo se le proporciona una explicación de los orígenes históricos de la doctrina de las ideas, sino también la posición de que las ideas son las nociones propias de las cosas creadas.6

59. Geiger, “Les idées divinas”, 179, 202.

60. Jordan, “Inteligibilidad del mundo”, pp. 21-22. El De Ideis de Agustín aparece en su De diversis quaestionibus LXXXIII (sobre esta obra, véase la nota 8 supra). En el De Ideis, Agustín presenta las ideas como las formas principales (principales formae) de las cosas, fijas e inmutables (stabiles atque incommutabiles), que forman eternamente todo lo que llega a existir y todo lo que pasa, pero que permanecen en sí mismas sin forma. En resumen, son principios o modelos trascendentes de todo lo creado. Sin embargo, no existen como entidades subsistentes separadamente como enseñó Platón; en cambio, existen en la mente de Dios.
Como hemos visto más arriba, Agustín postula una multiplicidad de ideas, señalando que un hombre claramente no es creado según el mismo patrón que un caballo (De div. qq. 83, 46 [CCSL, vol. 50.1.71–72]).

Respecto de la multiplicidad del conocimiento divino, Agustín observa que el entendimiento de Dios es «simple en su multiplicidad y uniforme en su 'multiformidad'» (De civ. dei, XII, 19 [Corpus Scriptorum Ecclesiastorum Latinorum (en adelante CSEL)] vol.
40.600:3–4]: cuius sapientia simpliciter multiplex et uniformiter multiformis). Sin embargo, nunca ofrece una explicación filosófica de cómo la multiplicidad de ideas divinas puede conciliarse con la simplicidad de la esencia divina. Sin embargo, sí ofrece algo así como una solución teológica. Según Agustín, las ideas divinas no están simplemente en la mente de Dios sino que están en la Palabra de Dios ya que la Palabra es la sabiduría de Dios (véase De Gen. ad litt., II, 8 [CSEL, vol. 28.45:8–15]; De civ. dei, XI, 10 [CSEL, vol. 40.528:4–10]; Tr.
en Ioann., II, 10 [CCSL, vol. 36.16:1–15]; ibíd., I, 17 [CCSL, vol. 36.10:1–27]).

Sobre el tema de las ideas divinas en Agustín, véase Boland, Ideas in God, 37 y siguientes; Mary T. Clark, Augustine (Washington: Georgetown University Press, 1994), 37 y ss.; Étienne Gilson, The Christian Philosophy of Saint Augustine (La filosofía cristiana de san Agustín), trad. LEM Lynch (Nueva York: Random House, 1960), 106 y ss., 207 y ss.; Lawrence F. Jansen, “Las ideas divinas en los escritos de san Agustín”, The Modern Schoolman 22 (1945): 117-131; Theodore J. Kon

Machine Translated by Google

En los escritos de Dionisio, Tomás encuentra una solución al problema planteado por esta multiplicidad de ideas. Al comentar los Nombres divinos, Tomás explica que para Dionisio los ejemplares son las nociones entendidas (rationes intellectas) que preexisten en Dios de una manera singular. De hecho, es este modelo dionisíaco de ejemplarismo el que adopta Tomás, lo que le permite unificar las ideas en el acto infinito de ser (esse) que es la esencia divina.61

Hemos visto la observación de Tomás de Aquino de que una idea consiste en que Dios conoce su esencia como imitable de diversas maneras por los seres creados. En la medida en que imitan la esencia divina, los seres creados deben asemejarse en algún aspecto al acto infinito de ser (esse). Esta conclusión aporta un refinamiento adicional a la doctrina de Tomás sobre las ideas divinas, ya que las ideas —que son en sí mismas imitaciones de Dios— deben representar de alguna manera el acto infinito de ser.

Doleon, "El ejemplarismo divino en Agustín", Augustinian Studies 1 (1970): 181–95; Hans Meyerhoff, "Sobre el platonismo de la Quaestio De Ideis de San Agustín", The New Scholasticism 16 (1942): 16–45; John J. O'Meara, "El neoplatonismo de San Agustín", i Neoplatonismo y pensamiento cristiano, ed. Dominic J. O'Meara (Albany: State University) de New York Press, 1982), 34–41; Eugene TeSelle, Agustín el teólogo (Nueva York: Herder y Herder, 1970), 214 y siguientes.

61. En V De div. nom., lect. 3, nn. 666 y 669 (ed. Marietti, 249 y 250). Dionisio analiza las ideas divinas en el capítulo 5 de Los nombres divinos, donde considera cómo Dios, como la trascendencia completa del Ser, precontiene y causa todas las cosas.
Dionisio llama a las ideas paradigmas (del griego paradeivymata, del latín exemplaria), explicaciones racionales (del griego lovyoi, del latín rationes), predefiniciones (del griego proorismoiv, del latín praediffini-tiones) y voluntades (del griego qelhvmata, del latín voluntates). A diferencia de Agustín, ofrece una solución filosófica al problema de la multiplicidad de ideas identificándolas explícitamente con la esencia divina, que es en sí misma el paradigma por el cual todas las cosas son creadas (Nombres divinos, V, 8-9 [Dionysiaca, vol. 1.22.357-64]).

Sobre la influencia de Dionisio en el pensamiento de Tomás, véase Boland, Ideas in God, 110 y ss., 320 y ss.; Henle, Thomas and Platonism, 383, 423–24; Jean Leclercq, "Influencia y no influencia de Dionisio en la Edad Media occidental", en Pseudo-Dionisio: The Complete Works, 26–27; O'Rourke, Pseudo-Dionisio, esp. 124 y ss., 255 y ss.; Julien Péghaire, "L'axiome bonum est diffusivum sui dans le néoplatonisme et le thomisme", Revue de l'Université d'Ottawa 1 (1932): 5–30; Gregory P. Rocca, Hablando del Dios incomprensible (Washington: The Catholic University of America Press, 2004), esp. 49–76.

Por supuesto, hay otras autoridades no mencionadas por Tomás que influyeron en su doctrina, una de las cuales es su maestro Albert Magnus (Jordan, "Inteligibilidad del mundo", 22). Véase James A. Weisheipl, OP, Thomas d'Aquino and Albert His teacher, Eti-enne Gilson Series, no. 2 (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980), 5, 7.

Machine Translated by Google

ing.62 Es necesario, pues, considerar la cuestión de la multiplicidad de ideas no sólo en el contexto de la simplicidad de la esencia divina, sino también en el contexto de la unidad del acto infinito de ser que es esa esencia.

En su comentario al De Trinitate de Boecio , Tomás observa que "la primera razón o principio de pluralidad o división es de negación y afirmación, de modo que el orden del origen de la pluralidad se entiende de esta manera: lo que debe entenderse primero son ser (ens) y no ser (non ens), de donde se constituyen las primeras cosas divididas y, en consecuencia, los muchos". 63 Siguiendo este pasaje, Branick observa que explicar la multiplicidad de ideas dentro del contexto del acto infinito de ser es hacerlo en términos de ese acto (esse) y su negación (non esse). 64 Vemos una insinuación de este hecho en el De veritate donde Tomás observa que cada cosa imita la esencia divina de diferentes maneras según su acto de ser (esse) que es distinto de todo otro: "Las cosas creadas, sin embargo, no imitan perfectamente la esencia divina; "Por lo tanto, la esencia no se entiende incondicionalmente como idea de las cosas por el entendimiento divino, sino según la proporción que la criatura que se ha de hacer tiene con la esencia divina, en cuanto que la deja de lado o la imita". 65

Así como las criaturas no alcanzan la perfección infinita de la esencia divina, también lo hacen las ideas divinas. Una idea se distingue de otro según el grado de perfección que representa

62. Branick, "Unidad de las ideas divinas", 189–90.

63. En De Trin., q. 4, a. 1 (Ed. Leonine, vol. 50.121:118–23): "Sic ergo patet quod prima pluralitatis vel divisionis ratio sive principium est ex negatione et afirmatione, ut talis ordo originis pluralitatis intelligatur, quod primo sint intelligenda ens et non ens, ex quibus ipsa prima divisa constituuntur, ac per hoc plura".

64. Branick, "Unidad de las ideas divinas", 195.

65. De ver., q. 3, a. 2 (Ed. Leonine, vol. 22.1.104–5:204–12): "Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam, unde essentia non accipitur absoluta ab intel-lectu divino ut idea rerum sed cum proporcionale creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam secundum quod deficit ab ea vel imitatur ipsam; diversae autem res diversi-mode ipsam imitantur et unaquaeque secundum proprium modum suum cum uni-cuique sit esse distintivo ab altera." Énfasis añadido en la traducción.

Machine Translated by Google

En efecto, la no existencia, en sentido relativo, debe entrar de algún modo incluso en la mente de Dios como principio negador, pues, al conocer cosas distintas de sí mismo, Dios sabe que no son él mismo.66 En resumen, parecería que Dios sólo puede considerarse imitable en la medida en que combina en su acto de comprensión tanto el ser (esse) como el no ser (non-esse).67 Como explica Wippel, "la posibilidad misma de la creación de criaturas presupone que sean conocidas por Dios. Y esto, a su vez, se basa en la conciencia que Dios tiene de ellas (y de sus esencias) como seres — en la medida en que lo imitan o pueden imitarlo— y como no-ser —en la medida en que no llegan a imitar perfecta y completamente sus perfecciones ilimitadas".68

En efecto, esta posición del no-ser que permite la producción de una multiplicidad de criaturas sólo puede darse mediante la intelección. Como Dios es el ser mismo (Ipsum Esse), el no-ser no puede entrar en su esencia más que por intelección, pues el no-ser sólo tiene el estatuto ontológico de ens rationis. Por eso las ideas existen simplemente como seres conocidos y no como seres reales y, además, pueden ser muchas.69 Así pues, es en definitiva la metafísica del esse de Tomás la que proporciona la solución a los problemas planteados por la multiplicidad de ideas divinas.70

66. Branick, "Unity of the Divine Ideas", 197–99. Wippel señala que el no ser relativo de las ideas divinas no es el mismo que el de las esencias creadas: "El marco de referencia es diferente en los dos casos, ya que esta vez lo que se niega –la plenitud absoluta de la perfección divina– no es y no puede ser un constituyente intrínseco de la entidad existente, si y cuando esta esencia particular debería ser traída a la existencia por la actividad causal de Dios" (John F. Wippel, "Thomas Aquinas on the Distinction and Derivation of the Many from the One: A Dialectic between Being and Nonbeing", Review of Meta-physics 38 [1985]: 589).

67. Wippel, "Lo múltiple a partir de lo uno", Review of Metaphysics 38 (1985): 583–84. En este punto, Wippel admite que puede estar yendo más allá de la ipsissima verba de Tomás. Sin embargo, en apoyo de esta interpretación, cita el pasaje del De veritate citado anteriormente (ibid., 584n42). Sobre el no ser relativo, véase Wippel, Metaphysical Thought, 177-94.

68. Wippel, "Lo múltiple a partir de lo uno", 585

69. Branick, "Unidad de las ideas divinas", 199–200.

70. Branick explica: "La unidad de las ideas divinas, entonces, se logra trascendiendo

Machine Translated by Google

Las ideas divinas en SCG

Al examinar la Summa Contra Gentiles, encontramos que las ideas divinas están notoriamente ausentes de su explicación del conocimiento de Dios. Como señalé anteriormente, algunos eruditos señalan esta ausencia como evidencia de que las ideas no son una parte integral del pensamiento de Tomás. RJ Henle es sólo un ejemplo. Sostiene, además, que la presencia de ideas divinas en otras obras de Tomás se debe sólo a su respeto por auctoritates como Agustín y Dionisio. Según Henle, cada uno de los tratamientos ex professo de las ideas divinas está precedido por una doctrina del conocimiento divino que es completa en sí misma. Por lo tanto, sostiene que cuando Tomás aborda las ideas, "no aparece ningún desarrollo nuevo en la sustancia de la doctrina dentro de estas cuestiones". A pesar de los mejores esfuerzos de Tomás, insiste Henle, su consideración de las ideas divinas sigue siendo "algo forzada". 71

Étienne Gilson llega a una conclusión similar. En una de sus últimas obras, señala que "no es una exageración decir que, en el fondo, todo lo que Santo Tomás dijo sobre las Ideas era, en su opinión, una concesión más al lenguaje de una filosofía que

---

El nivel de la heterogeneidad o el nivel de la esencia como tal, y el nivel de la simplicidad o el nivel del acto de ser como tal, no podrían alcanzarse sin una metafísica del ser . Dios sólo podría ser considerado como una naturaleza o una forma entre otras formas. Las ideas serían principalmente formas. Ambas se encontrarían en el mismo nivel con toda su heterogeneidad. Como no habría nada más allá de este nivel esencial, su heterogeneidad característica se volvería absoluta. No habría posibilidad de unificar las ideas en Dios. La heterogeneidad de la esencia no es absoluta debido a la oposición más fundamental entre el acto de ser y el no ser. La realidad de Dios presente a sí mismo explica el acto de ser como ejemplar. La misma realidad que se conoce a sí mismo y lo que no es explica el no ser como ejemplar. Además, Dios que se conoce a sí mismo como presencia perfecta a sí mismo es el resultado y la expresión de su misma unidad. Por lo tanto, la heterogeneidad no sólo es compatible con la unidad absoluta de Dios, sino que sólo se explica por ella. "No hay conflicto entre la verdad y la unidad, porque ambas fluyen del único acto perfecto de ser" ("Unidad de las Ideas Divinas", 201).

71. Henle, Thomas y el platonismo, 359.

Machine Translated by Google

No era realmente suyo. Sin duda, también era el reconocimiento de San
La autoridad de Agustín en teología". Al igual que Henle, Gilson cita la
ausencia de ideas divinas en la Summa Contra Gentiles como evidencia
de que Tomás no las consideraba un elemento necesario de su filosofía.72

¿Por qué, entonces, podríamos preguntarnos, las ideas divinas reaparecen en la Summa theologiae? Según Gilson, no es porque Tomás esté "añadiendo una pieza más a una especie de mosaico filosófico". De hecho, Gilson ni siquiera considera que la doctrina de Tomás sobre las ideas divinas sea filosófica en absoluto; más bien, concluye, representa un esfuerzo teológico por reconciliar una doctrina por lo demás agustiniana con "la verdad filosófica más estricta". Hablar de una multiplicidad de ideas, insiste, es emplear un lenguaje platónico ajeno al aristotelismo de la teología de Tomás. Si debemos utilizar el lenguaje de las ideas, Gilson cree que deberíamos decir en cambio que sólo hay una.
idea y que esa idea no es otra cosa que Dios mismo. Como existencia absoluta, Dios es el ejemplar de todas las cosas creadas, mientras que esas cosas, a su vez, no son más que "aproximaciones finitas y deficientes del acto puro del ser". 73

Más recientemente, James Ross ha argumentado en contra de lo que él llama una lectura "fotoejemplarista" de las ideas divinas de Aquino. Según Ross, el fotoejemplarismo sostiene que Dios tiene una multiplicidad de ideas, cada una actuando como una fotografía o un plano tanto de cosas reales como posibles. Insiste en que esta explicación no sólo es filosóficamente problemática sino que también es una lectura errónea de Tomás, "Pues sólo hay una idea divina, la misma sin importar lo que Dios haga". 74 Al negar la multiplicidad de ideas divinas, por lo tanto,

72. Gilson, Filosofía cristiana, 103–4.

73. Gilson, Filosofía cristiana, 106–8.

74. Ross, "Aquinas' Exemplarism; Aquinas' Voluntarism", 173–74. Ross atribuye Esta lectura "fotoejemplarista" se refiere a Étienne Gilson, Armand Maurer y John F. Wippel. Sin embargo, como ha demostrado Maurer, Ross de hecho tiene mucho en común con Gilson en este tema (véase Maurer, "Divine Ideas: A Reply", 213 y ss.). Este es un punto que Ross llega a reconocer en un artículo futuro (véase Ross, "Response to Maurer and Dewan", 235).

Machine Translated by Google

También niega que tal doctrina sea verdaderamente tomista. Como afirma Ross, "Digo que Tomás de Aquino explica la pluralidad de ideas como una multiplicidad desde el punto de vista de las cosas creadas, pero dice, estrictamente hablando, que sólo hay una idea divina; por lo tanto, queda poco de la doctrina de Agustín, excepto las palabras". 75 Sin embargo, ¿es correcta la lectura que ofrecen estos eruditos? ¿Considera el propio Tomás la doctrina de las ideas divinas como algo ajeno a su sistema filosófico? Para comenzar a responder a estas preguntas, primero deberíamos considerar con más detalle por qué no hay un tratamiento de las ideas divinas en la Summa Contra Gentiles.

En esta obra, como en otras obras sistemáticas, Tomás examina el conocimiento de Dios y busca conciliar la multiplicidad de lo que Dios sabe con la simplicidad divina. Es cierto que Tomás no dedica un capítulo específico a las ideas divinas, pero sí defiende la existencia de una pluralidad de "nociones" (rationes) en la mente de Dios. Como hemos visto, desde sus primeras obras Tomás utiliza los términos "idea" y "noción" indistintamente, o al menos trata las ideas como tipos de nociones. Por esta razón, yo diría que su defensa de una multiplicidad de nociones en la mente de Dios no es otra cosa que una defensa de una multiplicidad de ideas divinas con otro nombre.

En apoyo de esta interpretación está la referencia que hace Tomás en el año 54 aproximadamente al De Ideis de Agustín : Dios produce un hombre mediante una noción y un caballo mediante otra. En el texto citado, Agustín no hace nada menos que defender tanto la existencia como la multiplicidad de las ideas divinas. Como revelan otras obras de Tomás, él es muy consciente de este hecho. El hecho de que Tomás cite esta obra en c. 54 indica que la ausencia de ideas divinas en la Summa Contra Gentiles no es doctrinalmente significativa, como sostienen Henle y Gilson, sino semánticamente.76 De hecho, Tomás de Aquino revela tanto al final del capítulo cuando nos dice que la teoría de las Ideas de Platón puede, en cierto sentido, salvarse.

75. Ross, "Respuesta a Maurer y Dewan", 235.
76. Sobre la referencia de Tomás a Agustín allí, véase Wippel, Divine Ideas, 28

Machine Translated by Google

Por supuesto, todavía nos queda la pregunta de por qué en este texto Tomás sólo utiliza el término "idea" de pasada. Aquí debemos recordar el doble papel que les atribuye a lo largo de sus escritos: como principios cognitivos y como principios ontológicos. Constantemente pone mayor énfasis en este último papel. Por lo tanto, en los textos que abordan explícitamente las ideas divinas, su énfasis está siempre en el tema de la causalidad ejemplar. Como ha observado Wippel, la preocupación de Tomás en esos textos es mostrar cómo un Dios perfectamente simple puede producir una diversidad de criaturas; por el contrario, su preocupación en la Summa Contra Gentiles es mostrar cómo un Dios así puede conocer una diversidad de criaturas. Sin un énfasis en la cuestión ontológica en este texto, hay menos necesidad del lenguaje de las ideas.77

Siguiendo esta lectura, podemos ver por qué en la Summa theologiae, Tomás volvería a hablar de ideas. Gilson sostiene que la presencia de ideas en esa obra es meramente un apéndice inútil. Pero, como Boland pregunta correctamente, "¿Es probable que tan pronto en una obra cuyo objetivo era evitar preguntas inútiles, Santo Tomás incluyera precisamente una pregunta tan inútil?"78 De hecho, la pregunta 15 sobre las ideas divinas no es meramente una reiteración de las cuestiones examinadas en la pregunta 14 sobre el conocimiento de Dios.79 Tomás mismo claramente ve una utilidad en presentar esta nueva quaestio, señalando explícitamente al lector que la incluye porque todo lo que se conoce está en el conocedor, y en Dios llamamos a estas nociones (rationes) "ideas".80

Sin embargo, los críticos de las ideas divinas hacen más que simplemente llamar la atención sobre su supuesta ausencia de la Summa Contra Gentiles. Como hemos visto, la posición de estos críticos es que el lenguaje de las ideas divinas en otras obras de Tomás no es verdaderamente suyo sino

77. Wippel, Divine Ideas, 28, 38–39. Cf. Farthing, "Divine Exemplarity", 214. Como vimos en el capítulo 1, Tomás presenta el término "idea" como una referencia principalmente al conocimiento práctico.

78. Boland, Ideas en Dios, 213–14.

79. Sobre este punto, véase Geiger, "Les idées divinas", 204

80. ST I, q. 14, prólogo (edición leonina, vol. 4.166): "Quia omne cognitum in cogno-scente est, rationes autem rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideae vo-cantur, cum considerandoe scientiae erit etiam adiungenda consideratio de ideis".

Machine Translated by Google

Se trata simplemente de un reconocimiento respetuoso de la autoridad de Agustín y Dionisio. Según estos críticos, la verdadera doctrina de Tomás es que sólo existe una "idea", a saber, Dios mismo.

La lectura que hacen los críticos de la doctrina de Tomás parece seguir el ejemplo de la multiplicidad que atribuye a las ideas divinas. Desde sus primeros escritos, Tomás sostiene que su multiplicidad no se produce conforme a la realidad, sino conforme a la razón. En otras palabras, se trata de una multiplicidad lógica . Por esa razón, podría resultar tentador descartar esta multiplicidad como meramente lógica y, por lo tanto, sin importancia filosófica. Sin embargo, los escritos de Tomás indican que su doctrina de las ideas consiste en algo más que simples palabras vacías.

La multiplicidad que Tomás atribuye a las ideas, aunque lógica, tiene su raíz en una realidad ontológica. Este hecho se hace evidente cuando consideramos la distinción que establece entre dos tipos de diversidades lógicas. Al examinar las ideas divinas en el De veritate, Tomás explica que, de un modo, una multiplicidad lógica se reduce a alguna diversidad de la cosa. Por ejemplo, hay una diferencia lógica entre Sócrates y Sócrates sentado, que se reduce a la diferencia entre una sustancia y un accidente. De modo similar, hay una diferencia lógica entre el hombre y el animal, que se reduce a la diferencia entre la forma y la materia, ya que el género se toma de la materia y la diferencia de la forma. Tomás explica que la multiplicidad resultante de este tipo de diferencia lógica es repugnante a la unidad y simplicidad más altas que se encuentran en Dios. Sin embargo, de otro modo, la diferencia lógica se reduce, no a una diversidad en la cosa, sino, más bien, a la verdad de la cosa, que es inteligible de diversas maneras. En este sentido, una multiplicidad lógica no repugna a la simplicidad de Dios. Es en este sentido, concluye Tomás, que puede haber una multiplicidad de nociones (es decir, ideas) en Dios.81

Lo que revela este pasaje es que la multiplicidad de ideas divinas,

81. De ver., q. 3, a. 2, ad 3 (edición leonina, vol. 22.1.105:244–59).

Machine Translated by Google

Aunque lógica, se reduce sin embargo a la verdad de la esencia divina, una esencia que ontológicamente está abierta a ser imitada de múltiples maneras. No planteamos arbitrariamente las ideas como una especie de manera práctica de hablar sobre el conocimiento de Dios. Como señala Branick, "no nos corresponde a nosotros elegir la multiplicidad o no. Hay una estructura de la realidad que precede a nuestra intelección y que nos obliga a considerar a Dios en una multiplicidad de ideas, siempre que trabajemos con ideas". 82 De hecho, el propio Tomás insiste en que "aunque las relaciones de Dios con la criatura están realmente fundadas en la criatura, sin embargo, según la razón y el intelecto también existen en Dios; y, digo, no sólo según el intelecto humano, sino también según el angélico y el divino". 83

Henle, Gilson y Ross tienen toda la razón al afirmar que, ontológicamente, sólo hay un único ejemplar de todas las cosas, que es Dios. Como plenitud del ser (esse), la esencia divina es imitable de diversas maneras. Sin embargo, cuando Tomás aborda el tema de las ideas divinas, no se refiere simplemente a esta imitabilidad, sino que, para él, una idea divina consiste en que Dios conozca su esencia como imitable de estas diversas maneras. Es este conocimiento lo que constituye una idea. Puesto que estas maneras son en sí mismas diversas, también lo es el conocimiento de Dios y, por lo tanto, sus ideas. De los textos que hemos considerado en este capítulo, resulta claro que la doctrina de Tomás sobre las ideas divinas no es en ningún sentido una mera concesión a la autoridad.

De hecho, la doctrina de las ideas divinas de Tomás tiene el beneficio de atraer la atención del lector hacia las complejas cuestiones filosóficas concernientes a la comprensión divina. Como ha observado Geiger, Tomás preserva esta doctrina agustiniana precisamente para mostrar la

82. Branick, "Unidad de las ideas divinas", 171n1. Branick comenta aquí un pasaje sobre los atributos divinos: En I Sent., d. 2, q. 1, a. 3 (ed. Mandonnet, vol. 1.70–71).

83. En Envié., d. 36, q. 2, a. 2, ad 2 (Mandonnet ed., vol. 1.842): "Quamvis relaciones quae sunt Dei ad creaturam, realiter in creatura fundentur, tamen secundum rationem et intellectum in Deo etiam sunt; intellectum autem dico non tantum humanum, sed etiam angelicum et divinum". Cfr. De pot., q. 3, a. 16, ad 14 (Marietti ed., vol. 2.90); De ver., q. 3, a. 2, ad 8 (edición leonina, vol. 22.1.107:58–64).

Machine Translated by Google

multi

84 Lo que es más importante, la doctrina permite a Tomás resolver esta aparente contradicción, un problema que no fue planteado ni resuelto por Aristóteles. 85 Esta aparente contradicción se enfatiza aún más por la tendencia de Tomás a lo largo del tiempo a poner un mayor énfasis en la naturaleza de la mente como analítica para explicar la comprensión de Dios de una multiplicidad de cosas. Como observa Lawrence Dewan, "Tomás está haciendo todo lo que puede para introducir una consideración real de la distinción en el contenido del conocimiento divino". 86 Es capaz de explicar esta distinción precisamente porque postula (lógicamente) ideas divinas distintas como presentes en la mente divina. Mientras que Gilson afirma que "la pluralidad de ideas conocidas por Dios es solo una pluralidad de naturalezas en las cosas", Tomás insiste en que es al revés: hay una pluralidad de naturalezas en las cosas solo en la medida en que primero hay una pluralidad de ideas en Dios. 87

Filósofo , Teología,

El yo divino

Dado que Tomás sí adopta una doctrina de las ideas divinas, queda la pregunta de si esta doctrina es más teológica que filosófica. Como he señalado, Gilson no la considera filosófica en absoluto (hasta el punto de que la acepta), argumentando que la presentación que hace Tomás de las ideas divinas es en realidad un esfuerzo teológico por reconciliar una doctrina por lo demás agustiniana con la "verdad filosófica más estricta". 88

84. Geiger, "Les idées divinas", 179.

85. Ibíd., 182.

86. Dewan, "Ejemplarismo: una respuesta", 226.

87. Gilson, Christian Philosophy, 109. Una versión anterior de esta sección de este capítulo apareció originalmente en Wisdom's Apprentice: Thomistic Essays in Honor of Lawrence De-wan, OP, ed. Peter A. Kwasniewski (Washington, DC: The Catholic University of América Press, 2007), 153-69.

88. Véase la nota 73 supra. Adoptando una visión más positiva de las ideas divinas que la

Machine Translated by Google

multi

El significado teológico de las ideas divinas se pone de manifiesto en Summa Contra Gentiles I, c. 53. Como hemos visto, Tomás subraya allí el papel de la Palabra en la comprensión que Dios tiene de las cosas ajenas a él. En el libro IV de esa obra, presenta la Palabra como la ratio perfecta de todas las cosas, revelando otra vez claramente la influencia agustiniana a la que se refiere Gilson.89 Tal vez la conexión más explícita que hace Tomás entre las ideas divinas y la Palabra ocurre en uno de sus comentarios bíblicos, donde identifica la Palabra como el lugar de las ideas. Allí, una vez más, lo encontramos citando la autoridad de Agustín.90 ¿Por qué Tomás ubica las ideas allí? Porque es apropiado atribuirlas a la Palabra de Dios.

Explica por qué esto es así al examinar la Trinidad en la Summa theologiae. Aunque la Trinidad de Personas no puede probarse mediante una demostración, es conveniente, no obstante, que se explique con cosas que nos resulten más claras. Ahora bien, lo esencial

---

Gilson, Marie-Dominique Chenu sostiene que la inteligibilidad teológica de la Sum-ma theologiae requiere necesariamente una consideración de las ideas divinas porque la doctrina proporciona una explicación religiosa del destino de las cosas creadas (Marie-Dominique Chenu, OP, Introducción al estudio de Santo Tomás de Aquino [Montreal: Université de Montreal]) . [Montréal, 1954], 267–68). Así, como veremos en el capítulo 4, Thomas señala que debe haber ideas incluso de individuos porque la providencia se extiende no sólo a las especies sino también a los individuos (véase la sección “Ideas de individuos, especies y géneros”. En Thomas, véase, por ejemplo, ST I, q. 15, a. 3, ad 4 [edición leonina, vol. 4.204]; ST I-II, q. 93, a. 1 [edición leonina, vol. 7.162–63]). Sin embargo, Chenu también observa que la doctrina proporciona no sólo una explicación religiosa sino también racional (Introducción, 267–68).

Para una consideración de las implicaciones teológicas de la doctrina de Tomás sobre el ejemplarismo divino, véase Greenstock, “Exemplar Causality”, esp. 18–31. Para una consideración del papel que Tomás atribuye a las ideas divinas en la providencia de Dios, véase Boland, Ideas in God, 262–70.

89. SCG IV, c. 13 (ed. leonina, vol. 15.49). Sobre el papel de la Palabra en la doctrina agustiniana de las ideas divinas, véase n. 60 supra.

90. Ver en hebr. XI, 2 (Marietti ed., vol. 2.409–10): “Nos autem dicimus secundum modum praedictum, quod ex invisibilibus rationibus idealibus in verbo Dei, per quod omnia facta sunt, res visibiles sunt productae. Quae rationes, et si realiter idem sunt, tamen per diversos respectus connotatos respectu creaturae diferunt secundum ratio-nem. Unde alia ratione conditus est homo, et alia equus, ut dicit Augustinus. Sic ergo saecula aptata sunt verbo Dei, ut ex invisibilibus rationibus idealibus in verbo Dei visi-bilia, id est omnis creatura, fierent”.

Machine Translated by Google

multi

Los atributos esenciales de Dios nos resultan más claros según la razón que las propiedades personales, porque podemos derivar de las criaturas cierto conocimiento de los atributos esenciales de Dios, mientras que no podemos derivar de las criaturas las propiedades personales de Dios. Sin embargo, dado el conocimiento de los atributos esenciales, podemos hacer uso de ellos para "manifestar" las Personas divinas, porque hay cierta similitud o disimilitud entre una Persona y un atributo. Esta manera de manifestar las Personas divinas es denominada por Tomás "apropiación" (appropriatio). Por ejemplo, el Hijo de Dios procede por vía del intelecto como el Verbo; así, aquellas cosas que pertenecen al intelecto pueden serle apropiadas por similitud.91 Ahora bien, puesto que las ideas pertenecen al intelecto, pueden serle apropiadas al Hijo. Por lo tanto, explica Tomás, el Verbo puede ser identificado como el lugar de las ideas divinas.92

Sin embargo, Tomás es cuidadoso al notar que los atributos esenciales no son apropiados de tal manera que sean propios de una Persona, como si esos atributos fueran a pertenecer exclusivamente a una Persona. Más bien, son apropiados simplemente por similitud o disimilitud.93 Así, como señala Thomas en el anterior De veritate, las ideas sólo pueden llamarse la Palabra metafóricamente.94 Mientras que una idea

91. ST I, q. 39, a. 7 (ed. leonina, vol. 4.407).

92. ST I, q. 32, a. 1, ad 1 (edición leonina, vol. 4.350): "Philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum Personarum per propria, quae sunt paternitas, filiatio et processio; secundum illud Apostoli, I ad Cor. II: Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum huius saeculi cognovit, idest philosophorum, secundum Glossam. Cognoverunt tamen quaedam esencialia attributa quae appropriantur personis, sicut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui Sancto, ut infra patebit. . . . In libris etiam Platonicorum invenitur In principio erat verbum, non secundum quod verbum significat personam genitam in divinis: sed secundum quod per verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quae Filio appropriatur".

93. ST I, q. 39, a. 7, ad 1 (ed. leonina, vol. 4.407).

94. De ver., q. 4, a 1 (edición leonina, vol. 22.1.120:208–23): "Verbum igitur vocis, quia corporaliter expletur, de Deo non potest dici nisi metaphorice, prout scilicet ipsae, creaturae, a Deo productae verbum eius dicuntur, aut motus ipsarum, in quantum designant intellectum divinum sicut effectus causam. Unde eadem ratione nec ver-bum quod habet imaginem vocis poterit dici de Deo proprie sed metaphorice tantum, ut sic dicantur verbum Dei ideae rerum faciendarum. Sed verbum cordis, quod ni-hil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum, proprie de Deo dicitur

Machine Translated by Google

En efecto, cuando la palabra Verbo en Dios significa simplemente una forma ejemplar, la palabra de una criatura en Dios significa una forma ejemplar que se toma de otra. Por esta razón, Tomás concluye que la palabra en Dios pertenece a una Persona, pero una idea en ella pertenece a la esencia divina.95 Como explica en la Summa theologiae, el nombre "Palabra" significa principalmente relación con el que habla y sólo en consecuencia relación con las criaturas. Así, el nombre "Palabra" se dice personalmente de Dios. En cambio, el nombre "Idea" significa principalmente relación con una criatura y, por esa razón, no se dice personalmente de Dios.96

Dadas estas distinciones entre las ideas y la Palabra, ¿es correcto decir, como lo hace Geiger, que la Palabra es tratada en la Sum-ma Contra Gentiles como idéntica a las ideas divinas?97 En c. 53, Tomás presenta de hecho la Palabra en lugar de las ideas, y también le atribuye en capítulos posteriores un carácter arquetípico similar al de las ideas. Sin embargo, si Tomás está identificando a las dos en esta obra, esto marcaría un cambio significativo en la doctrina. Para entender mejor por qué analiza la Palabra en este contexto, necesitamos considerar cuál es su intención en c. 53.

En ese capítulo, Tomás se preocupa especialmente de abordar cómo puede haber una multitud de objetos en el intelecto divino sin comprometer la simplicidad de ese intelecto. Como en otras obras, establece una distinción entre la forma como principio de conocimiento y la forma como objeto de conocimiento.

---

quia est omnino remotum a materialitate et corporeitate et omni defectu, et huiusmo-di proprie dicuntur de Deo, sicut scientia et scitum, intelligere et intellectum."

95. De ver., q. 4, a. 4, ad 4 (edición leonina, vol. 22.1.129:163–69): "Verbum difert ab idea: idea enim nominat formam exemplarem absoluto, sed verbum creaturae in Deo nominat formam exemplarem ab alio deductam, et ideo idea in Deo ad essentiam per-tinet sed verbum ad personam".

96. ST I, q. 34, a. 3, ad 4 (edición leonina, vol. 4.370): "Nomen ideae principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam, et ideo pluraliter dicitur in di-vinis, neque est personale. Sed nomen verbi principaliter impositum est ad significan-dam relatedem ad dicentem, et ex consequenti ad creaturas, inquantum Deus, intel-ligendo se, intelligit omnem creaturam. Et propter hoc in divinis est unicum tantum verbum, et personaliter dictum". Nótese nuevamente el énfasis de Tomás respecto a la multiplicidad de ideas.

97. Véase la nota 42 supra.

Machine Translated by Google

En la Summa Contra Gentiles, sin embargo, vemos que Tomás describe un único objeto inteligible en el intelecto divino, a saber, el Verbo.

Continúa concluyendo que a través de esta Palabra, Dios puede entender muchas cosas, pero la introducción de la Palabra como una única intención entendida proporciona una afirmación más de la simplicidad del intelecto divino.

En el capítulo siguiente, Tomás procede a reexaminar la cuestión desde una perspectiva diferente. Mientras que su preocupación en el capítulo 53 es afirmar la simplicidad del intelecto divino, su preocupación en el capítulo 54 es afirmar la multiplicidad de objetos entendidos por ese intelecto. En este capítulo, no se menciona la Palabra como intención entendida. Tomás, en cambio, habla en términos de "nociones" (rationes), lo que en otro lugar llama "ideas". Aquí, nuevamente, la intención del capítulo ha enmarcado la discusión, y por eso es apropiado que Tomás enfatice la multiplicidad de nociones entendidas. Sin embargo, como en el capítulo 53, llega a la misma conclusión básica: el intelecto divino puede conocer muchas cosas sin comprometer su simplicidad.

En estos dos capítulos, Tomás no hace explícitamente una distinción entre la Palabra y las ideas, pero sí lo hace implícitamente al dividir en dos esta consideración. En el capítulo 53, la Palabra es presentada como un «intermediario» a través del cual Dios conoce una multitud de cosas.98 En el capítulo 54, no hay tal intermediario; más bien, Tomás presenta el conocimiento de Dios simplemente en términos de la esencia divina: esa esencia comprende en sí misma las perfecciones de todos los seres, y al conocerla, Dios puede captar lo que es propio de cada cosa según nociones propias (y, por lo tanto, diversas). Además, Tomás no describe estas nociones como siendo la Palabra misma o estando en la Palabra, sino simplemente como estando en

98. SCG I, c. 53 (edición leonina, vol. 13.151): "Sic ergo per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentem intellectam, quae est verbum divi-num, multa possunt a Deo intelligi".

Machine Translated by Google

intelecto divino.99 En resumen, no hay ningún sentido en estos pasajes de que las nociones o ideas divinas pertenezcan únicamente a una de las Personas Divinas en lugar de a la esencia divina.

A pesar de las críticas de Gilson, ahora tenemos la sensación de que, para Tomás, la doctrina de las ideas divinas no es una mera concesión teológica a Agustín. De hecho, ni siquiera es principalmente una doctrina teológica, sino más bien una doctrina filosófica que desempeña un papel clave en el pensamiento metafísico de Tomás. En los próximos capítulos se aclarará cuál es ese papel, una vez que hayamos identificado los diferentes tipos de ideas que existen en la mente de Dios y cómo se relacionan esas ideas con las cosas que ejemplifican.

99. SCG I, c. 54 (ed. leonina, vol. 13.153–55).

Machine Translated by Google

Identidad
Exem

^

En más de una ocasión, Thomas hace la pregunta
Dios sabe si existen ideas divinas para todo, y responde afirmativamente a esta pregunta.1 Sin embargo, la formulación misma de la pregunta plantea otra: ¿qué sabe Dios exactamente? Sólo respondiendo
Con esta pregunta podremos identificar los diversos tipos de ideas divinas. El propio Tomás examina una lista de cosas para las que Dios podría tener ideas, como géneros, especies, individuos, materia prima, accidentes, mal e incluso posibles puros. No todas estas cosas, concluye, tienen una idea en la mente de Dios. Además, de aquellas que la tienen, no se puede decir que todas tengan un ejemplar. En lo que sigue, consideraremos esta lista, prestando especial atención a qué ideas divinas se pueden decir que son ejemplares.
causas.

1. Véase, por ejemplo, In I Sent., d. 36, q. 2, a. 3 (ed. Mandonnet, vol. 1.844); ST I, q. 15, a. 3 (ed. Leonine, vol. 4.204). Aunque Tomás responde afirmativamente a esta pregunta, resulta claro, por lo que dice en otros lugares, que está hablando del conocimiento que Dios tiene de todo lo que no es él mismo. Como se ha señalado, Dios no tiene una idea de sí mismo (véase cap. 3, n. 46).

Machine Translated by Google

Ideas de individuos, especies y géneros

En su comentario a las Sentencias (1252-1256), Tomás aborda por primera vez la cuestión de si existen ideas de individuos . Allí, en respuesta a una objeción, insiste en que las cosas particulares tienen ideas propias en Dios. Así como hay una idea divina diferente del hombre y de la del caballo, también hay una idea divina diferente de Pedro, que es un ser humano individual, que de Martín, que es otro individuo. Sin embargo, la distinción entre el hombre y el caballo se hace según la forma, que corresponde perfectamente a una idea, mientras que la distinción entre cosas individuales de una misma especie se hace según la materia, que no corresponde perfectamente a una idea. Por lo tanto, Tomás concluye aquí que la distinción entre ideas de diferentes especies es más perfecta que la que existe entre ideas de diferentes individuos.2

En el De veritate (1256-57) dedica la totalidad del q. 3, a. 8 a la cuestión de si existen ideas divinas de los individuos.
Allí señala que Platón sólo postuló ideas de especies por dos razones. La primera era que para Platón las ideas no producen materia sino sólo forma. Como el principio de individuación es la materia, Platón pensaba que las ideas sólo podían corresponder a los individuos según su naturaleza específica, no según su individualidad. La segunda razón que Tomás atribuye a Platón es más bien una conjetura.
Como señala, Platón puede haber negado la existencia de ideas de individuos porque la intención principal de la naturaleza es preservar la especie. Así, vemos que, aunque la generación termina en la producción de este hombre, lo que la naturaleza pretende es simplemente que el hombre sea generado. Por la misma razón, Platón no postuló ideas de géneros.3

2. En I Sent., d. 36, q. 2, a. 3, ad 3 (ed. Mandonnet, vol. 1.845).
3. De ver., q. 3, a. 8 (ed. leonina, vol. 22.1.115–16:40–63). En otras obras, Thomas

Machine Translated by Google

A diferencia de Platón, señala Tomás, sostenemos que Dios es la causa de las cosas individuales, tanto en lo que respecta a su forma como a su materia. Sostenemos también que todas las cosas individuales están determinadas (diffiniun-tur) por la providencia divina. Por tanto, debemos sostener que hay ideas de las cosas individuales.4 De hecho, en su sed contra Thomas sugiere que las cosas individuales tienen mayor necesidad de ideas distintas que los universales. Las ideas están ordenadas al ser (esse) de las cosas, pero las cosas individuales tienen ser más verdaderamente que los universales, que subsisten sólo en los individuos. Por tanto, los individuos tienen mayor necesidad de ideas.5

Obtenemos una imagen más clara de la distinción entre las ideas divinas de los individuos y las de las especies cuando consideramos la relación de las ideas de Dios con su intelecto. Como vimos en el capítulo 1, Tomás identifica cuatro modos de conocimiento en el De veritate: (1) el conocimiento que es realmente práctico; (2) el conocimiento que es habitual o virtualmente práctico; (3) el conocimiento que es especulativo respecto de lo que no puede producirse mediante el conocimiento del conocedor; y (4) el conocimiento que es especulativo respecto de lo que es capaz de producirse de esa manera pero que, sin embargo, no se considera en ese sentido.6

Tomás luego aplica estas observaciones al conocimiento de Dios. (1) Puesto que su conocimiento es la causa de las cosas, Dios conoce ciertas cosas al ordenar que existan en algún punto del tiempo. (2) Conoce otras cosas que es capaz de hacer pero que no tiene intención de hacer en ningún momento. De estas cosas, Dios tiene conocimiento prácticamente práctico.7 (3) Dios también tiene conocimiento especulativo con respecto a

---

atribuye a Platón una doctrina de las ideas de los géneros (véase, por ejemplo, De spir. creat., a. 5. [Quaes. disp., Marietti ed. (Turín y Roma: 1949), vol. 2.389]; In Lib. de caus., prop. 3 [Saffrey ed., 18:8–21]).

4. De ver., q. 3, a. 8 (edición leonina, vol. 22.1.116:63–68).

5. De ver., q. 3, a. 8, sed contra 2 (edición leonina, vol. 22.1.115:35–39).

6. De ver., q. 3, a. 3 (edición leonina, vol. 22.1.107:85–121).

7. Anteriormente, en De ver., q. 2, a. 8, Tomás describe este modo de conocimiento divino como cuasi especulativo (ed. Leonina, vol. 22.1.70:78–81). Sobre este punto, véase Dewan "Ejemplarismo: una respuesta", 228n14. Cf. Wippel, Divine Ideas, 23n49.

Machine Translated by Google

(4) Finalmente, tiene conocimiento especulativo de ciertas cosas al resolverlas en sus notas distintas, aunque esas notas no puedan existir separadamente unas de otras en la realidad. Así, concluye Tomás, en Dios hay verdaderamente conocimiento práctico y especulativo.8

A la luz de este esquema básico, como vimos en el capítulo 1, Tomás concluye que, según el sentido estricto de la palabra, una idea (divina) incluye sólo un conocimiento de lo que puede formarse y, por lo tanto, una idea divina es práctica, ya sea actual o virtualmente. Sin embargo, cuando se toma en el sentido amplio de la palabra, una idea también puede pertenecer al conocimiento puramente especulativo en la medida en que es la noción (ratio) o semejanza (similitudo) de una cosa. Sin embargo, explica Thomas, hablando con propiedad, el término "idea" se refiere sólo al conocimiento práctico (ya sea real o virtual), mientras que los términos "noción" y "semejanza" pueden referirse tanto al conocimiento especulativo como al práctico.9

Volvamos ahora a la discusión de Tomás en la cuestión 3, a. 8 del De veritate sobre las ideas divinas de los individuos, teniendo presente, por una parte, su distinción entre conocimiento especulativo y práctico y, por otra, su distinción entre el sentido estricto y el sentido amplio del término "idea". En respuesta a la segunda objeción, explica que cuando el término "idea" se toma en sentido estricto, corresponde a lo que es capaz de ser producido. Así, a un individuo, a una especie, a un género y a unas características individuadas (individuatis) sólo corresponde una idea , porque Sócrates, el hombre y el animal no se distinguen según la realidad (secundum esse). Sin embargo, cuando el término "idea" se toma en sentido amplio, a un individuo corresponden varias ideas, pues Sócrates puede ser considerado como Sócrates, como un hombre y como un animal. 10

8. De ver., q. 3, a. 3 (ed. Leonina, vol. 22.1.107:122–42). En cuanto a la presentación de estos cuatro modos de conocer en lo que respecta al conocimiento de Dios, he seguido a Wippel al invertir el orden que Thomas dio a los modos tercero y cuarto para que se correspondan con el orden de la presentación original (Wippel, Divine Ideas, 22n48).

9. De ver., q. 3, a. 3 (edición leonina, vol. 22.1.108:163–74).

10. De ver., q. 3, a. 8, ad 2 (edición leonina, vol. 22.1.116:74–84).

Machine Translated by Google

Aunque Tomás no utiliza explícitamente el lenguaje del conocimiento especulativo y práctico en este pasaje del De veritate, su respuesta corresponde perfectamente con las distinciones que había establecido anteriormente en a. 3. Lo que encontramos es que, según el sentido propio del término, las ideas pertenecen sólo al conocimiento práctico de Dios, ya que estas ideas son realmente o virtualmente productivas. Dado que las ideas tomadas en el sentido estricto pertenecen al conocimiento práctico, hablando con propiedad sólo hay ideas de individuos porque sólo las cosas individuales pueden realmente ser producidas. Sin embargo, según el sentido más amplio del término, hay ideas que pertenecen también al conocimiento especulativo: ideas que también corresponden a cosas individuales pero que no son productivas porque las cosas que denotan (géneros y especies) no existen como separadas en la realidad.

En Quodlibet 8 (1257) , Tomás analiza a continuación el estatuto de las ideas divinas para los individuos en un contexto algo diferente. En la sección 1, a. 2, examina si las ideas divinas se relacionan en primer lugar con las cosas creadas según la individualidad de esas cosas o según su naturaleza específica.11 Tomás comienza a abordar el tema con una analogía que ya nos resulta familiar: así como las formas de las obras de arte existen en la mente del artesano, de manera similar existen en la mente divina las formas ejemplares de todas las criaturas, y a estas formas las llamamos id Sin embargo, menos conocida que esta analogía es su posterior ilustración de sus deficiencias.

Aunque tanto el artesano como Dios actúan a la luz de una forma en la mente, el artesano actúa sobre una materia presupuesta, mientras que Dios no lo hace. En consecuencia, las formas ejemplares en la mente del artesano no son productoras de materia -que es el principio de individuación- sino solo de forma, que da a la obra de arte su especie. Así, las formas ejemplares del arte humano no están directamente relacionadas con las obras en cuanto a su individualidad. Por el contrario, las formas ejemplares en la mente divina son productoras de la cosa entera, con respecto tanto a su forma como a su materia. Por lo tanto, la forma divina

11. Quíd. 8, q. 1, prólogo (edición leonina, vol. 25–1.51:12–15).

Machine Translated by Google

Los ejemplares se relacionan con criaturas individuales, no sólo en cuanto a su naturaleza específica, sino también en cuanto a su singularidad.12

Sin embargo, señala Tomás, las ideas divinas se relacionan primero con las naturalezas específicas de las cosas. Puesto que un ejemplar es aquello a imitación de lo cual se hace algo, el carácter (ratio) de un ejemplar requiere que la asimilación de una obra a ese ejemplar sea intencionada por un agente. En consecuencia, un ejemplar se relaciona primero con lo que el agente primero intenta en su obra, y cada agente primero intenta lo que es más perfecto. Ahora bien, la naturaleza de una especie, explica Tomás, es lo más perfecto en cada individuo porque perfecciona una doble imperfección. Por un lado, perfecciona la materia, que es la

principio de singularidad y que está en potencia respecto de la forma específica; por otra parte, perfecciona una forma genérica, que está en potencia respecto de la diferencia específica como la materia respecto de la forma.13

Por lo tanto, lo primero en la intención de la naturaleza es la especie más específica: la naturaleza no tiene como objetivo principal generar a Sócrates, sino que, en Sócrates, tiene como objetivo generar al "hombre". De manera similar, la naturaleza no tiene como objetivo principal generar al "animal", pues de lo contrario su acción se detendría cuando hubiera producido la naturaleza del "animal". Así, concluye Tomás, un ejemplar en la mente de Dios se relaciona primero con la naturaleza específica de cualquier criatura. 14 En resumen, como señala en el sed contra, las ideas (divinas) se relacionan primero con la naturaleza específica de los individuos porque las cosas correspondientes a las ideas se asimilan más a sus ejemplares según su forma que según su materia. 15

En la primera objeción se cita a Agustín en defensa de la posición

12. Quíd. 8, q. 1, a. 2 (edición leonina, vol. 25.1.54:23–41).

13. Quíd. 8, q. 1, a. 2 (edición leonina, vol. 25.1.54:42–59).

14. Quod. 8, q. 1, a. 2 (ed. leonina, vol. 25.1.54–5:59–73). La posición de Tomás con respecto a lo que la naturaleza intenta principalmente generar está influenciada por el pensamiento de Avicena. Véase Liber primus naturalium, ed. Simone Van Riet (Louvain-La-Neuve: Peeters y Leiden: Brill, 1992), I, c. 1, 8–9.

15. Quod. 8, q. 1, a. 2, sed contra (ed. leonina, vol. 25.1.54:15–22). Al final del artículo, Tomás responde a este argumento sed contra en sus respuestas a las objeciones admitiendo su validez.

Machine Translated by Google

16 El objetor sostiene que las ideas se relacionan primero con cosas singulares. Citando las 83 Cuestiones diversas, el objetor señala que las ideas divinas son ciertas formas o razones duraderas (rationes) de las cosas que están contenidas en la inteligencia divina. Aunque estas ideas en sí mismas no llegan a ser ni perecer, se dice que todo lo que puede llegar a ser o perecer se forma según ellas. Pero todo lo que llega a ser o perecer existe solo de una manera singular. Por lo tanto, concluye el objetor, las ideas se relacionan primero con cosas singulares.

En respuesta a esta objeción, Tomás nos recuerda que lo que es primero en el orden de intención es último en el orden de ejecución. Así, aunque la naturaleza primero intenta generar al "hombre", este hombre individual es generado primero, pues el "hombre" no es generado más que en la medida en que este hombre individual es generado. Tomando prestado el lenguaje de Agustín, Tomás explica que todo lo que procede lo hace según las ideas (secundum eas oritur omne quod oritur) acerca del orden de ejecución, en el que los singulares son los primeros.17

A primera vista, este artículo parece contradecir la posición de Tomás enunciada en el De veritate, es decir, que las ideas en el sentido estricto o propio del término son de individuos más que de especies. Sin embargo, si consideramos la cuestión abordada en Quodlibet 8, queda claro que de hecho no hay contradicción. Tomás no pregunta si las ideas son propiamente de individuos, sino, más bien, cómo se relacionan las ideas con los individuos. De hecho, las únicas ideas que aborda en este artículo son las ideas de individuos. En lugar de contradecir sus observaciones en el De veritate, este pasaje las complementa. Como vimos en el De veritate, Tomás explica que las ideas de Dios sobre los individuos corresponden a las criaturas en cuanto a su naturaleza individual, específica y genérica. Lo que revela este pasaje de Quodlibet 8 es simplemente que, aunque una idea divina se relaciona con una criatura individual en cada una de estas relaciones, la idea divina se relaciona con una criatura individual en cada una de estas relac

16. Quíd. 8, q. 1, a. 2, objeto. 1 (edición leonina, vol. 25.1.53–54:6–14). Véase Agustín, De div. qq. 83 (CCSL, 44.71:26–32).

17. Quíd. 8, q. 1, a. 2, ad 1 (edición leonina, vol. 25.1.55:75–83).

Machine Translated by Google

En primer lugar, se relaciona con la naturaleza específica de la criatura. En definitiva, este artículo dice más sobre la criatura en relación con su idea ejemplar que sobre la idea en sí.

En Summa Contra Gentiles I (1259-1264), como hemos visto, Tomás no emplea el lenguaje de las ideas en su discusión del conocimiento de Dios. Por lo tanto, no ofrece una consideración explícita con respecto a los tipos de ideas que Dios tiene. Sin embargo, en c. 54 del libro I, Tomás observa que, dado que Dios conoce su esencia de diferentes maneras, hay nociones diferentes y distintas (rationes) en la mente divina: pues, como señala Agustín en sus 83 Cuestiones diferentes, la noción de un caballo difiere de la de un hombre. 18 Estas nociones parecen ser de cosas individuales. Como señala Wippel, además, en c. 65, donde Tomás considera si Dios conoce cosas individuales, observa que una semejanza de una forma en el intelecto divino es el principio productivo tanto de la materia como de la forma de una cosa individual. 19

En Summa theologiae I (1266-68), la consideración de Tomás sobre el tipo de ideas divinas se presenta nuevamente en el contexto de la distinción entre conocimiento práctico y especulativo. Sin embargo, como vimos en el capítulo 1, su tratamiento aquí difiere del que se encuentra en el De veritate. Aquí, en la pregunta 14, a. 16, concluye que (1) el conocimiento que es especulativo en razón de la cosa conocida es puramente especulativo, (2) el conocimiento que es especulativo según su modo
o bien su fin es en parte especulativo y en parte práctico, y (3) el conocimiento que está ordenado a una operación como fin es puramente práctico.
Al aplicar estos tres modos de conocimiento al intelecto divino, Tomás observa que el conocimiento que Dios tiene de sí mismo es puramente especulativo, puesto que él mismo no es producible. Respecto de todas las demás cosas, Dios tiene un conocimiento que es tanto especulativo como práctico.20

Así, explica Tomás, (1) respecto a aquellas cosas que conocemos

18. SCG I, c. 54 (ed. leonina, vol. 13.155).
19. SCG I, c. 65 (edición leonina, vol. 13.179–80). Wippel, Ideas divinas, 41–42.
20. ST I, q. 14, a. 16 (ed. leonina, vol. 4.196–97).

Machine Translated by Google

21 En cuanto a las cosas que Dios puede hacer, pero nunca hace, su conocimiento es especulativo por su fin. 22 En cuanto a las cosas que Dios hace en algún momento, su conocimiento es práctico. 23 Finalmente, en cuanto a las cosas malas, su conocimiento es también práctico, no porque sean operables por él (pues no lo son), sino porque puede permitirlas, impedirlas o dirigirlas, así como el médico tiene conocimiento práctico de las enfermedades porque puede curarlas por medio de su arte.

A la luz de estas distinciones entre el conocimiento práctico y especulativo de Dios, podemos ahora pasar a ver su relevancia para la discusión de Tomás sobre las ideas divinas. En la pregunta 15, a. 3, Tomás pregunta si hay ideas de todas las cosas que Dios conoce. Al notar que Platón sostenía que las ideas eran principios de conocimiento y producción de cosas, Tomás observa que las ideas divinas también tienen este doble papel en la mente de Dios. En resumen, cumplen una función tanto cognitiva como ontológica. Como vimos en el capítulo 1, Tomás explica a continuación que una idea se llama "ejemplar" en la medida en que es un principio para hacer cosas. Tal idea pertenece al conocimiento práctico de Dios. Por el contrario, una idea que es un principio de conocimiento se llama apropiadamente "noción" (ratio). Tal idea también puede pertenecer al conocimiento especulativo de Dios. Tomada como un ejemplo, una idea pertenece a todas las cosas que son hechas por Dios en cualquier momento. Tomada como noción, una idea se refiere a las cosas de dos maneras: de una manera, se refiere a todas las cosas conocidas por Dios, incluso si esas cosas nunca fueron hechas en ningún momento del tiempo; de otra manera, se refiere a todas las cosas que son conocidas por él según un conocimiento puramente especulativo.22

¿De qué, entonces, tiene ideas Dios? Tomás desarrolla este punto en su respuesta a la cuarta objeción. La objeción sostiene que Pla-

21. ST I, q. 14, a. 16 (ed. leonina, vol. 4.197).
22. ST I, q. 15, a. 3 (ed. leonina, vol. 4.204).

Machine Translated by Google

Había postulado ideas sólo de especies y no de individuos, géneros o accidentes. Por lo tanto, Dios tampoco tiene ideas de tales cosas. En respuesta, Thomas señala que un género no puede tener una idea distinta de la de una especie, puesto que el término "idea" denota un ejemplar, pues un género no llega a existir excepto en algunas especies. Así, aunque no lo señala explícitamente, Thomas da a entender que hay ideas distintas de géneros, puesto que el término denota una noción. Sigue sugiriendo que también hay ideas distintas de individuos. Como explica, Platón rechazó la existencia de tales ideas por dos razones: la primera es que las cosas individuales son individuadas por la materia, que según él no era causada por las ideas, sino más bien una cocausa con ellas; la segunda es que la intención de la naturaleza concierne sólo a las especies y no a los individuos, excepto en la medida en que se preserva la especie. En contraste con esta opinión, Thomas señala que nosotros sostenemos que la providencia divina se extiende no sólo a las especies, sino también a las cosas individuales.23

Al igual que en el De veritate , Tomás afirma aquí la existencia de ideas distintas en la mente divina para los individuos, las especies y los géneros. En lo que difieren las dos presentaciones es en su terminología. En el De veritate, Tomás concluye que cuando el término "idea" se toma en su sentido estricto o propio, pertenece sólo al conocimiento práctico de Dios, ya sea actual o virtual. En este sentido, el término "idea" es tratado por él como sinónimo del término "ejemplo". Así, existirían en la mente divina ejemplos no sólo de cosas que Dios realmente hace en algún momento del tiempo, sino también de cosas que podría hacer pero nunca hace. Aquí en la Sum-ma theologiae, Tomás ahora restringe el término "ejemplo" para referirse sólo a aquellas ideas de cosas que realmente existen en algún momento del tiempo, lo que quiere decir que lo restringe para referirse sólo a ideas tomadas como principios ontológicos. Todas las demás ideas (incluidas las ideas virtualmente prácticas descritas en el De veritate) son principios cognitivos que pertenecen al conocimiento especulativo de Dios. Como tal, Tomás ahora

23. ST I, q. 15, a. 3, ad 4 (ed. leonina, vol. 4.204).

Machine Translated by Google

concluye que estas otras ideas no deberían denominarse “ejemplares”, sino, en cambio, “nociones” (rationes).24

Ideas de materia prima

Como hemos visto, uno de los puntos en que la doctrina del ejemplarismo de Tomás se aparta de la de Platón se refiere a la relación de las ideas con la materia. Mientras que Platón consideraba la materia como una cocausa de las ideas, Tomás la considera como otra característica de la criatura individual que se expresa en el ejemplar propio de esa criatura. Sin embargo, Tomás va aún más lejos al considerar si el intelecto divino posee una idea distinta de la materia prima.

En respuesta a una objeción en su comentario sobre las Sentencias, Santo Tomás sostiene que, puesto que la materia prima procede de Dios, debe haber en él, de algún modo, una idea de ella. La materia no tiene un ser perfecto en sí misma, sino que lo tiene sólo en un compuesto. En efecto, en sí misma, la materia tiene un ser imperfecto según el grado más bajo de ser, es decir, el estar en potencia. Por lo tanto, no tiene el carácter perfecto (ratio) de una idea excepto cuando está en un compuesto. Por lo tanto, en sí misma, la materia tiene sólo la naturaleza imperfecta de una idea. Esto se debe a que la esencia divina es imitable por una cosa compuesta según el ser perfecto, pero por la materia según el ser imperfecto, y de ningún modo por la privación. Santo Tomás resume estas observaciones señalando que una cosa compuesta tiene una idea perfecta en Dios por razón de su forma; la materia tiene una idea sólo de manera imperfecta, mientras que la privación no tiene idea alguna.25

En el De veritate, Tomás dedica la pregunta 3, a. 5 a considerar si Dios tiene una idea de la materia prima. Como antes, señala que, puesto que la materia es causada por Dios, debe existir en él de algún modo una idea de ella, puesto que todo lo que es causado por Dios posee alguna semejanza con él. Pero ahora Tomás emplea su distinción entre los sentidos estricto y amplio del término “idea”. Cuando el término se toma estrictamente,

24. Véase Wippel, Divine Ideas, 36-37; id., Metaphysical Thought, 302 y sigs.
25. En I Sent., d. 36, q. 2, a. 3, ad 2 (ed. Mandonnet, vol. 1.845).

Machine Translated by Google

No podemos sostener que la materia prima por sí misma tenga en Dios una idea distinta de la de la forma o del compuesto. La razón es que una idea, tomada estrictamente, se refiere a una cosa en cuanto que esa cosa puede ser traída a la existencia; pero la materia prima, sin embargo, no puede surgir sin una forma; de hecho, tampoco puede surgir una forma material sin materia. Por lo tanto, Tomás concluye que una idea, tomada estrictamente, no corresponde ni a la materia ni a la forma solas, sino más bien al compuesto. Sin embargo, si una idea se toma según el sentido amplio del término como significando una semejanza o noción, entonces tanto la materia como la forma pueden tener ideas distintas por las cuales pueden ser conocidas distintamente, aunque no puedan existir separadamente en la realidad. En este sentido, pues, hay una idea divina de la materia.26

En este texto obtenemos una presentación diferente de la que encontramos en In I Sent., pero que está en línea con la distinción establecida anteriormente en el De veritate entre el conocimiento especulativo y práctico de Dios. Este refinamiento permite a Tomás responder a la pregunta de si existe una idea divina de la materia prima. Aunque no puede existir por sí misma, la materia prima puede ser considerada por sí misma.27 Así, al señalar que no existe una idea de materia prima que pertenezca al conocimiento actual o virtualmente práctico de Dios, Tomás implica que existe una en lo que respecta al conocimiento especulativo de Dios.28

El siguiente texto en el que Tomás considera explícitamente si hay una idea divina de la materia prima aparece en el apartado 3, apdo. 1 del De potentia (1265-66), donde examina si Dios puede crear una cosa de la nada.29 Allí, en respuesta a una objeción, Tomás presenta la misma distinción que se encuentra en el De veritate: hablando propiamente, Dios no tiene una idea de la materia sino de los componentes de la misma.

26. De ver., q. 3, a. 5 (edición leonina, vol. 22.1.111–21:28–55).

27. De ver., q. 3, a. 5, ad 3 (edición leonina, vol. 22.1.112:68–71).

28. De ver., q. 3, a. 5, ad 4 (edición leonina, vol. 22.1.112:72–75).

29. Como se ha señalado antes, Tomás no considera las ideas divinas por su nombre en la Summa Contra Gentiles (1259-64). Sin embargo, como ha observado Wippel, “en SCG I, c. 65, al defender el conocimiento divino de los individuos, Tomás afirma que Dios conoce todas las cosas en su esencia como en su fuente si disfrutan de ser de alguna manera. Estas incluyen tanto la materia como los accidentes. Pero aquí [es decir, en SCG I] no aborda explícitamente la cuestión de una idea distinta para la materia prima” (Wippel, Divine Ideas, 44).

Machine Translated by Google

ite, ya que la idea es una forma productiva. Sin embargo, puede decirse que hay alguna idea (aliquam ideam) de la materia, ya que imita de algún modo la esencia divina.30

Por último, Tomás vuelve a abordar esta cuestión en la Prima Pars de la Summa theologiae. En respuesta a una objeción en la pregunta 15, a. 3, nos recuerda la distinción entre la posición de Platón y la suya: la materia no es co-causa de Dios, sino que es creada por él, aunque no sin forma. Así, la materia tiene su idea en Dios, pero no aparte de la idea del compuesto, puesto que la materia en sí misma no existe ni es cognoscibilis (neque cognoscibilis). 31 Aquí, Tomás se ha apartado tanto de su defensa calificada en In I Sent. de una idea imperfecta de la materia como de su explicación en el De veritate de una idea de ella según el sentido amplio de "idea". La conclusión ahora es que, puesto que la materia es incognoscible en sí misma, no puede haber una idea distinta de ella ni según el intelecto práctico ni especulativo de Dios. 32

Ideas de accidentes

En estrecha relación con la cuestión de si existe una idea divina de la materia está la de si existen ideas de accidentes. Los accidentes, como la materia, sólo se encuentran en un compuesto, existiendo a través de la sustancia en la que son inherentes. Por esta razón, un objetor en In I Sent. sostiene que Dios no tiene ideas distintas de los accidentes, sino que los conoce como modificantes de una sustancia. En respuesta, Tomás hace la misma observación con respecto a los accidentes que había hecho en esta obra con respecto a la materia prima: dado que no tienen un ser perfecto, los accidentes no llegan a tener una idea perfecta. Sin embargo, en la medida en que imitan la esencia divina, la esencia divina es su idea.33

30. De pot., q. 3, a 1, ad 13 (Marietti ed., vol. 2.41).

31. ST I, q. 15, a. 3, ad 3 (ed. leonina, vol. 4.204).

32. Sobre cómo se puede conocer la materia prima, véase Wippel, Metaphysical Thought, 321–22.

33. En I Sent., d. 36, q. 2, a. 3, ad 4 (ed. Mandonnet, vol. 1.845). Sobre este punto, véase Jordan, "Inteligibilidad del mundo", 21

Machine Translated by Google

En el De veritate, Tomás ofrece una defensa más fuerte de las ideas de accidentes, así como ofrece una defensa más fuerte de una idea de materia prima. Dios, explica, es la causa inmediata de cada cosa porque actúa en todas las causas segundas y porque todos los efectos secundarios se originan de su predefinición de ellos. Por esta razón, debe haber en él ideas no sólo de seres primeros sino también de seres secundarios. Por lo tanto, debe haber ideas tanto de sustancias como de accidentes, pero de diferentes accidentes de diferentes maneras.34

En este punto, Tomás distingue entre accidentes propios y accidentes separables.35 Los primeros son causados por los principios de su sujeto y no son separables de él. Por tanto, estos accidentes se producen (in esse producuntur) junto con su sujeto.
Por esta razón, explica, si tomamos el término "idea" en sentido estricto como una forma de algo que es operable, entonces no hay una idea distinta para cada accidente, sino, más bien, hay sólo una que corresponde al sujeto junto con todos sus accidentes. Sin embargo, a diferencia de los accidentes propios, los que son separables de su sujeto no dependen de los principios de este, ya que son producidos por una operación distinta de aquella por la que el sujeto fue producido. Así, por ejemplo, no se sigue del hecho de que un hombre sea hecho hombre que sea hecho gramático; más bien, este accidente es producido en él por otra operación. Thomas concluye que, de hecho, hay ideas divinas distintas para accidentes separados según el sentido estricto de "idea". Además, si tomamos el término idea en sentido amplio, entonces hay ideas distintas para ambos tipos de accidentes.36

Santo Tomás presenta nuevamente esta distinción entre accidentes separables e inseparables en Summa theologiae I. Allí, en respuesta a la cuarta objeción de la pregunta 15, a. 3, examina este tema a la luz de su nueva distinción entre una idea tomada como un ejemplar y como un no-

34. De ver., q. 3, a. 7 (edición leonina, vol. 22.1.114:58–65).

35. Para más información sobre esta distinción, véase Wippel, Metaphysical Thought, 268–75.

36. De ver., q. 3, a. 7 (ed. Leonina, vol. 22.1.114:66–99). Jordan, "Inteligibilidad del mundo", 25.

Machine Translated by Google

ción (ratio)—un ejemplar es una idea práctica de un individuo creado en algún momento del tiempo. Así como un género no tiene un ejemplar distinto del de la especie, explica, así también los accidentes inseparables no tienen un ejemplar distinto del de su sujeto. Sin embargo, los accidentes que se añaden a un sujeto sí lo tienen. Thom-as no aborda explícitamente en este texto si existen nociones distintas para cada tipo de accidente, pero la implicación es que las hay. Por lo tanto, si bien no hay ideas distintas de accidentes inseparables según el conocimiento práctico de Dios, las hay según su conocimiento especulativo.37

Ideas del mal

En el curso de su reflexión sobre si existen ideas para todo lo que Dios conoce, Tomás plantea también la cuestión de si Dios tiene ideas del mal. En En I Sent. señala que el mal, en cuanto mal , no es nada, puesto que es una privación determinada. Por esta razón, no hay idea del mal en sí mismo, sino sólo en cuanto cosa. Así, pues, Dios conoce el mal mediante el conocimiento del bien opuesto, del que carece la cosa que está sujeta a la privación. En otras palabras, la única idea del mal es la idea que Dios tiene de la cosa en la que se encuentra el mal.38

En el De veritate, Tomás dedica la pregunta 3, a. 4 a esta cuestión. Allí, señala que si el término "idea" se toma en sentido estricto, no hay idea del mal, ya que una idea significa una forma que es el principio de informar una cosa. Como nada en Dios puede ser el principio del mal, el mal no puede tener una idea tomada en sentido estricto. Además, tampoco puede tener una idea tomada en sentido amplio porque, como señala Agustín, el mal se nombra por su falta de forma. Como una semejanza se funda en una forma en la que participa de algún modo, el mal no puede tener ninguna similitud en Dios.39 En respuesta a una objeción de Agustín, el mal no tiene ninguna similitud con Dios.

37. ST I, q. 15, a. 3, ad 4 (ed. leonina, vol. 4.204).
38. En I Sent., d. 36, q. 2, a. 3, ad 1 (ed. Mandonnet, vol. 1.844).
39. De ver., q. 3, a. 4 (edición leonina, vol. 22.1.110:66–80).

Machine Translated by Google

En cuanto a la privación, Tomás advierte, como ya lo había hecho en En el libro I Sent, que Dios conoce el mal por medio de la idea del bien que se le opone. En la medida en que el mal se relaciona de esta manera con su conocimiento, es como si tuviera una idea de él. Sin embargo, advierte Tomás, no es como si esta privación (la ausencia del bien) correspondiera al entendimiento de Dios en lugar de una idea, pues no puede haber una privación en Dios. Entiendo que aquí quiere decir que la privación no está en el entendimiento de Dios como si algo estuviera ausente de su conocimiento, una ausencia que de alguna manera ocuparía el lugar de una idea. Como indica Tomás, cualquier privación en el conocimiento de Dios implicaría una privación en Dios mismo, y esto es imposible. Más bien, la privación aquí es una privación en la cosa creada (o en la cosa posible). El conocimiento que Dios tiene del mal, entonces, es su conocimiento de que el bien no está presente en tal cosa donde debería estar presente. 40

En Summa Contra Gentiles I, Tomás no analiza explícitamente si existe una idea divina del mal, pero si tomamos su discusión de las nociones divinas (rationes) como referencia a las ideas divinas, entonces podemos leerlo como si ofreciera precisamente esa consideración. En c. 71, Tomás sostiene que Dios tiene un conocimiento de las cosas malas, y en uno de sus argumentos, señala que, puesto que los contrarios pueden existir en la mente, la noción por la que conocemos el mal no es repugnante al bien, sino que pertenece más bien a la noción del bien. Puesto que todas las nociones del bien se encuentran en Dios a la luz de su absoluta perfección, Tomás concluye que la noción por la que se conoce el mal también debe existir en él. Sin embargo, como observa Wippel, incluso si tomamos aquí el término ratio como equivalente a idea, Tomás sigue sin defender la existencia de una idea del mal como tal.41

En la Summa theologiae I, vuelve a considerar si existe una idea del mal. En una objeción, se argumenta que no existe tal idea, porque si la hubiera, habría mal en Dios. En respuesta, Tomás vuelve a señalar que el mal no se conoce a través de su noción propia (ratio).

40. De ver., q. 3, a. 4, ad 7 (edición leonina, vol. 22.1.111:124–30).
41. SCG I, c. 17 (edición leonina, vol. 13.46–7). Wippel, Ideas divinas, 45–46.

Machine Translated by Google

sino más bien a través de la idea del bien. Por lo tanto, concluye que no existe una idea divina del mal, considerada ya sea como un ejemplo o como una noción.42

Ideas de posibles

Por último, debemos considerar las ideas de Tomás sobre la existencia de ideas divinas para los posibles puros, es decir, aquellas cosas que Dios tiene el poder de hacer pero que nunca hace en ningún momento. En los últimos años, ha habido cierto debate sobre si es coherente con la metafísica de Tomás que Dios tenga ideas de posibles puros e incluso sobre si Tomás sostiene que Dios tiene tales ideas. 43 Dado que la primera cuestión ha sido considerada en detalle por varios estudiosos, y dado que considerarla aquí nos alejaría demasiado de los temas en cuestión, centraremos nuestra atención simplemente en la segunda, es decir, si Tomás afirma la existencia de tales ideas. 44

42. ST I, q. 15, a. 3, ad 1 (ed. leonina, vol. 14.204). Wippel, Ideas divinas, 46.

43. Véase Wippel, “The Reality of Nonexisting Possibles”, 729-758. En esta obra, Wippel sostiene que para Tomás el fundamento último de la posibilidad metafísica es la esencia divina y no el poder divino o la voluntad divina; algo es posible porque Dios reconoce que su esencia puede ser imitada en algún sentido (ibid., 735-738).
Por lo tanto, Wippel concluye que, desde el punto de vista ontológico, un posible es idéntico a su respectiva idea divina, aunque desde un punto de vista psicológico, existe una distinción lógica entre los dos (ibid., 734). James Ross cuestiona esta interpretación en su artículo “Aquinas' Exemplarism; Aquinas' Voluntarism”. Ross desea
Ross argumenta contra la lectura de una pluralidad lógica de ideas divinas en los escritos de Thomas. Puesto que sostiene que sólo hay una idea divina independientemente de si Dios crea o no, sostiene que las posibles no tienen estatus como ideas divinas o de otro tipo antes de la creación (ibid., 174). La única posibilidad anterior a la creación de algo, concluye Ross, descansa en el poder divino y no en la comprensión de Dios de su esencia como imitable (ibid., 179-80). Por lo tanto, Ross ve la posibilidad como algo fundamentado en la voluntad divina (ibid., 194-95). Para respuestas a los argumentos de Ross, véase Maurer, “Divine Ideas: A Reply”, y Dewan, “Exemplarism: A Reply”. Para la respuesta de Ross a estos dos artículos, véase Ross, “Re-sponse to Maurer and Dewan”.

44. Respecto del papel metafísico de los posibles en el sistema filosófico de Thomas, véase W. Norris Clarke, “What Is Really Real?”; James I. Conway, “The Reality of the Possibles”, The New Scholasticism 33 (1959): 139-61, 331-53; Beatrice Hope Zedler, “¿Por qué son posibles los posibles?”; Wippel, “Reality of Nonexisting Possibles”, 730-40.

Machine Translated by Google

identificación

En En I Sent., Tomás no se refiere directamente a la existencia de ideas divinas para los posibles puros. Como hemos visto, presenta las ideas divinas allí como el conocimiento que Dios tiene de su esencia tal como es imitable por las criaturas. En respuesta a una objeción, Tomás señala que si bien las criaturas no han existido desde la eternidad, sin embargo ha habido ideas de ellas en el intelecto divino desde la eternidad, ya que Dios desde la eternidad se ha conocido a sí mismo como imitable. De este pasaje se desprende claramente que hay ideas de cosas que han existido o existirán, pero que no existen actualmente. A la luz de las observaciones de Tomás, se podría postular por extensión las ideas divinas para los posibles puros, pero el propio Tomás no las afirma ni las niega. 45

En el De veritate encontramos que Tomás aborda explícitamente la cuestión de tales ideas. En la pregunta 2, a. 8, considera si Dios conoce los no seres y las cosas que no son, no han sido y no serán. En respuesta a una objeción, señala que, según el lenguaje común, una "idea" es una forma perteneciente al conocimiento práctico y, como tal, solo hay ideas de cosas que han sido, son o serán. Sin embargo, si tomamos el término idea como perteneciente al conocimiento especulativo, entonces nada impide que haya ideas de cosas que no han existido, no existen o no existirán. 46

Sin embargo, Tomás presenta una explicación ligeramente diferente en la pregunta 3, donde se refiere directamente a las ideas divinas. Como hemos visto, señala en la pregunta 6 que, según el sentido estricto del término, una idea pertenece al conocimiento práctico, ya sea actual o virtual. Por lo tanto, las ideas que pertenecen al conocimiento realmente práctico pertenecen a aquellas cosas que Dios hace en algún momento del tiempo, pero las que se hacen realidad son aquellas que pertenecen al conocimiento práctico.

45. En I Sent., d. 36, q. 2, a. 2 (ed. Marietti, vol. 1.842). En relación con los posibles en In I Sent., Wippel observa que "En Dist. 38, q. 1, a. 4, Tomás defiende el conocimiento de Dios de los no seres, incluyendo su ciencia de visión para las cosas que existirán o han existido en algún momento del tiempo, y su ciencia de la inteligencia simple para aquellas que nunca se realizarán de hecho pero que existen en el poder de una causa. Como él lo expresa, a través de la última clase de conocimiento mencionada, la naturaleza simple de una cosa que podría haber existido es conocida por Dios, aunque no se conoce su existencia no calificada, sino solo su existencia en un sentido calificado. Pero no dice explícitamente que haya ideas divinas para tales posibles puros, aunque no lo niegue".

46. De ver., q. 2, a. 8, ad 3 (edición leonina, vol. 22.1.70:106–12).

Machine Translated by Google

El conocimiento práctico y virtual se refiere a aquellas cosas que Dios puede hacer pero nunca hace. La diferencia entre los dos tipos de ideas es que las cosas hacia las que se dirigen los posibles no están determinadas a existir por la voluntad de Dios. Por esta razón, concluye Tomás, los posibles son en cierto sentido ideas indeterminadas. Así, vemos que en el De veritate Tomás admite las ideas divinas de los posibles.47

En el libro I, c. 66, de la Summa Contra Gentiles, Tomás ofrece varios argumentos para demostrar que Dios conoce los no seres. Concluye que las cosas que no son, ni serán, ni han sido son conocidas por Dios como posibles en su poder. Dios, sin embargo, las conoce no como existentes en sí mismas de ninguna manera, sino más bien como existentes únicamente en su poder. Algunos dicen que estos posibles son conocidos por Dios según el conocimiento de la simple inteligencia. Por el contrario, las cosas que son presentes, pasadas o futuras para nosotros son conocidas por Dios no sólo como en su poder, sino también como en sus propias causas y como son en sí mismas.

En relación con estas cosas, se dice que Dios tiene "conocimiento de visión". Dios tiene este conocimiento porque conoce a cada ser por su propia esencia, pues el ser (esse) de cada cosa se extrae de esa esencia según el modo de ejemplaridad. Por lo tanto, Dios conoce a los no seres según el modo de ser (esse) que tienen, ya sea en el poder divino, o en sus causas, o en sí mismos. 48 Si bien Tomás no hace mención explícita de las ideas de la Summa Contra Gentiles, vemos que sí ofrece un argumento similar al que se encuentra en el De veritate en defensa de la existencia de los posibles en la mente de Dios.

47. De ver., q. 3, a. 6 (edición leonina, vol. 22.1.113:35–47). Aunque Tomás describe aquí los posibles como ideas indeterminadas porque las cosas hacia las que se dirigen no están determinadas, señala en su respuesta a la primera objeción que "qua-mvis quod nec est nec fuit nec erit non habeat esse determinatum in se, est tamen de-terminate in Dei cognitione" (De ver., q. 3, a. 6, ad 1 [Leonine ed., vol. 22.1.113:48–51]).
Respecto de las diferencias entre la presentación de Tomás aquí y en la pregunta 2, a. 8, ad 3, véase Dewan, "Exemplarism: A Reply", 228n14. Véase también Wippel, Divine Ideas, 23n49.

48. SCG I, c. 66 (ed. leonina, vol. 13.184–85).

Machine Translated by Google

identificación

Tomás vuelve a abordar el tema en el De potentia, donde considera si Dios puede hacer lo que no hace. En respuesta a una objeción, Tomás señala que, según su carácter completo (completam rationem), una idea es una forma de arte que no sólo es pensada por el intelecto, sino que también es ordenada por la voluntad a una obra. Tomada en este sentido completo, no hay ideas divinas para los posibles puros. Sin embargo, si el término "idea" se toma en el sentido incompleto como simplemente una forma que es pensada en la mente de un artesano, entonces hay ideas divinas de posibles puros, porque Dios conoce la extensión completa de su poder. Por lo tanto, para todo lo que puede producir, Dios tiene ideas que de cierta manera ha pensado (rationes quasi excogitatas).49

En la Summa theologiae I, Tomás afirma nuevamente la existencia de las ideas divinas de los posibles puros. Como hemos visto, en la q. 15, a. 3, Tomás señala que una idea tomada como ejemplar pertenece al conocimiento práctico de Dios y se refiere a todas las cosas que son hechas por él en cualquier momento del tiempo. Sin embargo, tomada como una noción (ratio) o principio de conocimiento, pertenece al conocimiento especulativo de Dios y puede referirse incluso a aquellas cosas que nunca son hechas por Dios en cualquier momento del tiempo.50

Finalmente, como hemos visto, en Quodlibet 4 (1271), Tomás describe una idea en q. 1 como una cierta forma, entendida por un agente, a semejanza de la cual el agente intenta producir una obra exterior.
Siguiendo esta definición, observa que Dios conoce y ha conocido desde la eternidad las diversas maneras en que las criaturas van a imitar su esencia.51 A diferencia de los anteriores tratamientos ex professo de las ideas divinas que hemos considerado, éste no menciona la existencia de posibles puros, sino que se centra en cambio en el papel de las ideas divinas como ejemplares. Sin embargo, como ha observado Wippel, aunque Tomás no admite explícitamente ideas de

49. De pot., q. 1, a. 5, ad 11 (Marietti ed., vol. 2.20).
50. ST I, q. 15, a. 3 y ad 2 (ed. leonina, vol. 4.204).
51. Quod. 4, q. 1, a. 1 (León ed., vol. 25–2.319:30–48).

Machine Translated by Google

En esta su consideración final de las ideas divinas no excluye explícitamente las puras posibles.52

Lo que podemos discernir de los pasajes anteriores es que Tomás afirma la existencia de ideas divinas de posibles puros, y las ubica en el intelecto especulativo de Dios, puesto que pertenecen a cosas que nunca se han hecho en ningún momento del tiempo. Como observa Norris Clarke, aunque estas ideas no pertenecen a nada que haya sido hecho, poseen, no obstante, como parte de su inteligibilidad, un conjunto de relaciones con lo real. Lo hacen así porque representan una imitación de su modelo, que es la esencia divina, y porque poseen una ordenación ejemplar potencial hacia las criaturas. 53 Sin embargo, puesto que estas ideas no pertenecen en realidad a ninguna criatura real, no pueden ser llamadas propiamente ejemplares. 54

¿Cuál es el ID?

Son ejemplos

De los diversos pasajes considerados anteriormente, encontramos que con el tiempo Tomás desarrolla una distinción entre un sentido estricto y uno amplio de lo que constituye una idea. Es a la luz de esta distinción que llega a identificar los diferentes tipos de ideas divinas. En sentido estricto, una idea pertenece al conocimiento práctico de Dios y se considera como la forma de algo que es operable. Tales ideas son las de individuos y accidentes separables. En sentido amplio, una idea pertenece al conocimiento especulativo de Dios y se entiende como la noción (ratio) o semejanza (similitudo) de una cosa. Tales ideas son las de géneros, especies, accidentes (tanto propios como separables) y posibles puros.55 En sus obras anteriores, Thomas

52. Wippel, Ideas divinas, 37.

53. Clarke, “¿Qué es realmente real?”, pág. 88.

54. Dewan, “Ejemplarismo: una respuesta”, 234.

55. Como hemos visto, aunque Tomás sostiene en el De veritate que puede haber ideas de posibles puros según el sentido estricto de “idea”, se aparta de esta opinión en los trabajos posteriores De potentia y Summa theologiae. En esas obras trata de los posibles puros.

Machine Translated by Google

También afirma que la materia tiene una idea divina tomada en este sentido amplio; sin embargo, llega a rechazar esta posición en la época de la Summa theologiae. En cuanto al mal, sostiene que, puesto que Dios lo conoce por medio de su opuesto, el bien, no tiene en sí una idea ni en el sentido estricto ni en el amplio del término.

Como hemos visto, Tomás considera que las ideas divinas funcionan como principios tanto ontológicos como epistemológicos. Considera que ambos papeles son importantes, pero la distinción que hace entre el sentido estricto y el amplio de "idea" ilustra la prioridad que atribuye al papel ontológico de las ideas. Tomada en sentido estricto, una idea es productiva: es una forma que algo imita debido a la intención de un agente que predetermina el fin para sí mismo. 56 Aquí, entonces, vemos una de las desviaciones significativas de Tomás de la tradición platónica: según el sentido estricto que ha esbozado, las ideas divinas no son propiamente de universales sino de cosas que existen individualmente. Como explica en el De veritate, las cosas individuales tienen ser (esse) más verdaderamente que los universales, porque los universales subsisten solo en los individuos. Como resultado, los individuos tienen una mayor necesidad de ideas. 57 Como observa Boland, "No es posible una declaración más clara de su aceptación de la ontología aristotélica radical.

" El quid est es lo concreto y, siguiendo a Aristóteles de esta manera, la explicación de las ideas divinas de Santo Tomás se caracteriza por lo que se ha llamado "la inteligibilidad radical de lo singular". 58

La insistencia de Thomas en que el sentido apropiado de "idea" pertenece a

---

bles como tener ideas sólo en el sentido amplio como nociones puesto que pertenecen al conocimiento especulativo de Dios.

56. De ver., q. 3, a. 1 (vol. 22.1.100:220–23).

57. De ver., q. 3, a. 8, sed contra 2 (ed. leonina, vol. 22.1.115:35–39). Véase Branick, "Unidad de las ideas divinas", 194–95.

58. Boland, Ideas in God, 226. Boland se refiere aquí a una observación hecha por Mark Jordan. Véase "Inteligibilidad del mundo" de Jordan, 23-24: "[E]l paradigma aristotélico de la inteligibilidad, en la medida en que es una explicación de la definición por inclusión de clases, parece incompatible con la explicación de las Ideas divinas. Thomas admite que las distinciones formales son más inteligibles que las materiales porque estas últimas son menos completas en su ser. Pero esta concesión es sólo un paréntesis en un argumento que avanza hacia la inteligibilidad radical de lo singular".

Machine Translated by Google

Un individuo se refleja en el uso mismo del término “ejemplar”.
Como hemos visto, señala en el De veritate que algo puede ser llamado ejemplar simplemente por el hecho de que otra cosa puede ser hecha a imitación de ello, aunque esa otra cosa nunca sea hecha.
Así, concluye que un ejemplar puede pertenecer a un conocimiento que es virtualmente así como realmente práctico, perteneciente tanto a individuos creados como a individuos que son puramente posibles.59
Sin embargo, en la Summa theologiae, Tomás restringe el término.
Como hemos visto, señala allí que la palabra “ejemplar” se aplica sólo a aquellas ideas divinas de cosas individuales que existen en algún momento del tiempo, y llama en cambio “nociones” (rationes) a las ideas divinas de los posibles puros (y de todas las demás cosas) .

Como ha señalado Lawrence Dewan, este cambio en el vocabulario de Tomás refleja una nueva interpretación de la doctrina dionisíaca del ejemplarismo.60 Hemos visto que en los Nombres divinos, Dionisio se refiere a los ejemplares como “voluntades” divinas.61 En el De veritate, Tomás interpreta esta referencia en el sentido de que los ejemplares pueden ser puros posibles. Explica allí que, aunque Dios nunca quiere producir lo que esas ideas ejemplificarían, quiere, no obstante, ser capaz de producir esas cosas. Así, Tomás concluye que, para Dionisio, la naturaleza de un ejemplar no necesita una voluntad que sea predefinitoria y productiva, sino simplemente una que sea capaz de serlo.62

En su comentario sobre los Nombres divinos (1261-65 o 1265-68) encontramos por primera vez un cambio en la interpretación de Tomás de este pasaje dionisíaco. Dios conoce todas las cosas, explica, pero sólo las que Él quiere producir pueden proceder de Él. Además, sólo aquellas nociones (rationes) a imitación de las cuales Él quiere producir cosas en el ser (esse) pueden ser llamadas "ejemplares".

59. De ver., q. 3, a. 3, anuncio 3 (vol. 22.1.108:185–94).

60. Dewan, “Ejemplarismo: una respuesta”, 233–34.

61. Véase la sección sobre el De Veritate en el capítulo 2. Véase también Nombres divinos, V, 8 (Diony-siaca, vol. 1.22.359–60:S)

62. De ver., q. 3, a. 6, anuncio 3 (vol. 22.1.113:60–67). Ver cap. 1, norte. 30.

Machine Translated by Google

a estas predefiniciones y voluntades que Dios ha predeterminado y producido todas las cosas.63 Como observa Dewan, aquí Tomás no hace ningún esfuerzo por suavizar el sentido de "querer" como lo había hecho en el De veritate. Ahora, restringe el término "ejemplar" para referirse únicamente a aquellas ideas que son realmente productivas, al menos en su lectura de la posición de Dionisio.64

Encontramos esta nueva explicación del ejemplarismo reflejada en la propia doctrina de Tomás en la Summa theologiae. Aquí, el propio Tomás reserva estrictamente el término "ejemplar" para referirse a las ideas de cosas individuales que realmente son creadas en algún momento del tiempo. Que ha abandonado lo que Dewan llama su interpretación "suave" anterior del término "voluntad" de Dionisio se hace evidente en la respuesta de Tomás a una objeción que cita el pasaje de "predefiniciones y voluntades" de Nombres divinos V, 8. Con respecto a aquellas cosas que no son ni una ni otra, Ni será ni ha sido, Aquino insiste en que no hay idea en Dios en la medida en que una idea denota un "ejemplar", sino sólo en la medida en que denota una "noción" (ratio). Así, encontramos que Tomás, en un aparente esfuerzo por conformarse a la doctrina del ejemplarismo de Dionisio, refina su propia doctrina en la Summa theologiae.65 El ejemplarismo divino se enuncia claramente como la relación que una idea divina tiene con una cosa individual que existe en algún punto del tiempo, ya sea que esa cosa sea una sustancia o un accidente separable.66

Wippel ha observado que cuando revisamos los textos sobre las ideas divinas, el tema de la ejemplaridad es el más prominente.67

63. En V De div. nom., lect. 3, norte. 665–66 (Marietti ed., 249).

64. Dewan, "El ejemplarismo: una respuesta", 233. Cf. Wippel, Ideas divinas, 6–7n15.

65. Dewan, "Ejemplarismo: una respuesta", 233–34. Véase ST I, q. 15, a. 3, objeto. 2 y ad 2 (Le-onine ed., vol. 4.204). Aquí encontramos la fuerte interpretación de la voluntad que se ofrece incluso en una objeción: "Deus cognoscit ea quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, ut supra dictum est. Sed horum non sunt ideae: quia dicit Dionysius, cap. de división. Nom., quod exem-plaria sunt divinae voluntates, determinativae et effectivae rerum. Ergo non omnium quae a Deo cognoscuntur, sunt ideae in ipso". Tomás responde lo siguiente: "Eorum quae neque sunt neque erunt neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo, secundum quod idea significat ex-emplar, sed solum secundum quod significat rationem." Ver cap. 2, norte. 20.

66. ST I, q. 15, a. 3, ad 4 (ed. leonina, vol. 4.204).

67. Wippel, Ideas divinas, 37–38.

Machine Translated by Google

De hecho, incluso en aquellos textos en los que Tomás emplea el término “ejemplar” en un sentido más amplio para incluir ideas de posibles puros, hay, no obstante, en su método de presentación un énfasis en el papel de un ejemplar tal como se toma en el sentido más estricto que se encuentra en la Summa. Así, en In I Sent., donde Tomás reconoce que las ideas divinas pertenecen tanto al conocimiento especulativo de Dios como a su conocimiento práctico, señala que según el uso común el término “idea” se toma para una forma que es un principio de conocimiento práctico en la medida en que llamamos ideas ejemplares a las formas de las cosas. En el De veritate, aunque Tomás admite ejemplares para posibles puros, la definición que proporciona de una idea, no obstante, enfatiza su carácter como realmente práctica; porque describe una idea, no como una forma que puede ser imitada debido a la intención de un agente, sino como una forma que las cosas realmente imitan

En la Summa theologiae, el papel de las ideas divinas como ejemplos se enfatiza no sólo en la pregunta 15 de la Prima Pars sino también en la pregunta 44, donde Tomás observa que todas las cosas reciben formas determinadas en razón de las ideas en la mente de Dios. Y en su consideración final de las ideas divinas ofrecida en Quodlibet 4, nuevamente presenta su discusión desde la perspectiva de su papel como ejemplos, enfatizando la comprensión de Dios de las diversas formas en que las criaturas imitan la única esencia divina. En resumen, aunque Tomás considera que las ideas divinas son principios tanto cognitivos como ontológicos, claramente pone mayor énfasis en su papel ontológico como ejemplos. Y, en la medida en que las ideas divinas tomadas en el sentido estricto son ejemplos, son las causas formales extrínsecas de las cosas individuales.68

68. Véase In I Sent., d. 36, q. 2, a. 1 (ed. Mandonnet, vol. 1.839-40); De ver., q. 3, a. 1 (ed. Leonine, vol. 22.1.100:220-23); ST I, q. 44, a. 3 (ed. Leonine, vol. 4.460); Quod. 4, q. 1, a. 1 (ed. Leon, vol. 25.2.319:30-48). La única excepción es su tratamiento de las rationes divinas que aparece en la Summa Contra Gentiles. Como explica Wippel, “si este énfasis en las ideas divinas pasa a un segundo plano en SCG I, esto se debe principalmente a que el propósito de Tomás allí es defender el conocimiento de Dios de una multiplicidad de criaturas en lugar de su producción de ellas” (Wippel, Divine Ideas, 38-39). En cuanto a la ausencia del término “idea” en la discusión de Tomás sobre el conocimiento de Dios en este texto,

Machine Translated by Google

identificación

La necesidad metafísica

Ideas como ejemplo

Pero, ¿por qué, podríamos preguntarnos, necesitamos postular las ideas divinas como ejemplos? Como vimos en el capítulo anterior, Gilson piensa que las ideas no son un elemento esencial en la filosofía de Tomás. Esto no quiere decir que Gilson niegue el papel del ejemplarismo divino en el pensamiento de Aquino. Por el contrario, llega al punto de señalar que "el ejemplarismo es uno de los elementos esenciales del tomismo". 69 Gilson simplemente piensa que Dios mismo como el acto puro de ser es un ejemplo suficiente para todas las cosas creadas. Las cosas creadas, a su vez, no son más que "aproximaciones finitas y deficientes del acto puro de ser". Siguiendo su lectura, las ideas son, por lo tanto, innecesarias para explicar el ejemplarismo divino: "Si quieres, puedes llamar a esta ejemplaridad esencial de Dios una idea; no por ello dejará de ser idéntica a la esencia divina misma". 70

No hay duda de que Gilson tiene razón en cierto sentido. Como hemos visto, las ideas divinas no son realmente distintas entre sí ni de la esencia divina misma. Por lo tanto, las ideas son en última instancia reducibles a la esencia de Dios. Sin embargo, también hemos visto a Tomás insistir en que son lógicamente distintas de ambas. Aquí es donde Gilson se aparta de Aquino (como también lo hacen Henle y Ross), descartando su doctrina explícita de las ideas. Al hacerlo, Gilson también termina descartando una distinción clave que hace Aquino con respecto al ejemplarismo divino.

Como vimos en el capítulo 2, Tomás hace hincapié en distinguir entre dos tipos diferentes de ejemplarismo divino. Un tipo es la ejemplaridad de la naturaleza divina y sus atributos, que

---

Véase tanto el análisis textual de SCG I como la sección "¿Es tomista la doctrina de las ideas de Tomás?" en el capítulo 3.

69. Étienne Gilson, Le Thomisme, 86: "Sans doute, une telle recherche n'aboutirait pas si nous ne faisons intervenir l'idée platonicienne et augustinienne de participa-tion; mais nous verrons que, pris en un sens nouveau, l'exemplarisme est un des élé-ments essentiels du thomisme."

70. Gilson, Filosofía cristiana, 106–7, 109.

Machine Translated by Google

es una especie de ejemplarismo natural. El otro tipo es el ejemplarismo de las ideas divinas, que es una especie de ejemplarismo intelectual. Aunque tanto los atributos divinos como las ideas divinas se reducen en última instancia a la única esencia divina, sus modos de ejemplificar las cosas difieren, no obstante, en algunos aspectos significativos. El ejemplarismo de la naturaleza divina no se refiere a perfecciones unívocas como "hombre" o "animal", sino más bien a perfecciones trascendentales poseídas de manera analógica. Por esta razón, implica grados de imitación con un más y un menos, como se describe en el Cuarto Camino. En cuanto a este tipo de ejemplarismo divino, son claras las deficientes aproximaciones que las criaturas tienen a su ejemplar: ninguna criatura lo imita perfectamente, ya que ninguna criatura es la bondad misma, la verdad misma o el ser mismo. En cuanto al ejemplarismo de las ideas divinas, sin embargo, encontramos un tipo diferente de asimilación. En su comentario a las Sentencias, Tomás explica qu

> La semejanza de la obra puede decirse en el obrero de dos maneras: o bien como la que tiene en su propia naturaleza, como el hombre genera al hombre, o bien como la que tiene en su propio entendimiento, como la obra de arte procede del artesano a semejanza de su propio arte. De ambas maneras la criatura procede de Dios a semejanza suya: según la primera, porque los seres proceden del Ser y los seres vivientes de la Vida; según la segunda, porque proceden de nociones ideales (rationibus idealibus). Puesto que, pues, cada cosa singular alcanza una imitación perfecta de lo que está en el entendimiento divino (pues cada cosa es de la clase que él ha ordenado que sea), entonces, en este sentido de "semejanza", cualquier criatura puede ser llamada "imagen" de una idea existente en la mente divina. Por eso Boecio dice que las formas que están en la materia pueden llamarse "imágenes" en cuanto que han surgido de las formas que están sin materia.

71. En II Sent., d. 16, q. 1, a. 2 ad 2 (Mandonnet ed., vol. 2.400). Habiendo identificado este sentido en el que se puede decir que todas las criaturas están hechas a imagen de Dios, Tomás explica que en otro sentido, sólo las criaturas intelectuales son creadas a esa imagen: "Si-militudo operis potest dici ad operantem dupliciter; aut quantum ad id quod habet in natura sua, sicut homo generat hominem; aut quantum ad id quod habet in intellectu suo, sicut artificiatum ab artifice in similitudinem artis suae procedit. Utroque modo procedit creatura a Deo in similitudinem ejus. Primo modo, quia ab ente sunt entia, et a vivo viventia. Segundo modo, quia procedunt a rationibus idealibus. Cum ergo un-aquaeque res pertingat ad perfectam imitationem ejus quod est in intellectu divino,

Machine Translated by Google

Mientras que Tomás considera que el ejemplarismo de la naturaleza divina implica una imitación deficiente por parte de las criaturas, de este pasaje se desprende claramente que no considera que el ejemplarismo de las ideas divinas implique el mismo tipo de imitación. Más bien, como señala, las criaturas imitan perfectamente sus ideas. Esta conclusión tiene sentido si recordamos su posición de que sólo las ideas de los individuos pueden funcionar como ejemplos. Así, el ejemplar de Sócrates que está en la mente de Dios es la idea de "Sócrates". Sócrates no puede ser más o menos similar a esta idea divina de sí mismo: o se le parece o no se le parece; ser Sócrates no admite grados. Por lo tanto, la semejanza que tiene con su idea divina debe ser perfecta. 72

Podríamos preguntarnos, sin embargo, cómo es posible que un ser material finito

---

quia talis est qualem eam esse disposuit; ideo quantum ad hunc modum similitudinis quaelibet creatura potest dici imago ideae in mente divina existenciatis; unde dicit Boe-tius quod formae quae sunt in materia, possunt dici imagines, eo quod ab his formis venerunt quae sine materia sunt: sed quantum ad alium modum sola intelectualis na-tura pertingit ad ultimum gradum imitationis, ut dictum est, et ideo ipsa sola dicitur imago Dei." Énfasis añadido en la traducción.

La referencia que Tomás hace aquí a Boecio es su De Trinitate, II, líneas 51–56 (Loeb ed., 12–13): "Ex his enim formis quae praeter materiam sunt, istae formae venerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt. Nam ceteras quae in corporibus sunt abutimur for-mas vocantes, dum imagines sint. Adsimulantur enim formis his quae non sunt in materia constitutae." Tomás cita este texto en varias ocasiones para argumentar que las ideas divinas no existen como formas separadas, sino como formas en la mente de Dios.
Véase, por ejemplo, In II Sent., d. 15, q. 1, a. 2 (ed. Mandonnet, vol. 2.372); ibid., d. 16, q. 1, a. 2 (ed. Mandonnet, vol. 2.400); De ver., q. 10, a. 7, ad 11 (ed. Leonina, vol. 22.2.315:110–17); SCG II, c. 99 (ed. Leonina, vol. 13.594); SCG III, c. 24 (ed. Leonina, vol. 14.62); De pot., q. 3, a. 8, ad 18 (Marietti ed., vol. 2.63); ST I, q. 65, a. 4, ad 1 (ed. Leonina, vol. 5.153); De malo, q. 4, a. 1, ad 10 (edición leonina, vol. 23.107:351–57).

72. Tomás cita nuevamente a Boecio sobre este punto: "Boetius formas materiales ponit esse imagines non Dei, sed formarum immaterialium, idest rationum idealium in mente divina existentium a quibus secundum perfectam similitudinem oriuntur" (De ver., q. 10, a. 7, ad 11 [Ed. Leonina, vol. 22.2.318:327–32]).

Decir que una criatura como Sócrates comparte una semejanza perfecta con su idea divina no es afirmar que la criatura en sí sea perfecta. Como hemos visto, las ideas divinas que funcionan como ejemplares son ideas de sustancias individuales o de accidentes individuales separables. La idea que Dios tiene de "Sócrates" es, por así decirlo, neutral con respecto a cualquier accidente perfectivo separable que Sócrates pudiera poseer o del que pudiera carecer. Como veremos en el capítulo 6, la idea ejemplar de una sustancia individual corresponde simplemente a su esencia (véase la sección "Conclusiones sobre la doctrina de la participación de Tomás"). Por lo tanto, es esa esencia la que corresponde perfectamente a la idea.

Machine Translated by Google

El ser imita perfectamente una idea inmaterial que está en la mente de Dios. Tomás ofrece una respuesta a esta pregunta en el De potentia cuando considera cómo un nombre puede predicarse tanto de Dios como de las criaturas. Aludiendo a los diferentes tipos de ejemplarismo divino, nuevamente observa que una criatura comparte una semejanza con Dios de dos maneras: tanto según el intelecto divino como según la esencia divina. Con respecto a la primera manera, una criatura comparte una semejanza con Dios porque es como la forma entendida por él, una forma, nos dice Tomás, que tiene una y la misma formalidad (unius ratio) que la cosa creada. Sin embargo, debido a que esta forma está en la mente de Dios, no tiene el mismo modo de ser (modus essendi) que la criatura, ya que la criatura existe en re, mientras que la forma en la mente de Dios existe solo en intellectu. En cuanto al segundo tipo de semejanza, Tomás explica que la única esencia divina es semejanza de todas las cosas, pero de modo superexcelente (similitudo superexcellens), por lo que no comparte la misma formalidad con ninguna cosa creada.73

Siguiendo este pasaje, podemos concluir que, si bien es imposible que las criaturas imiten perfectamente el ejemplar que es la naturaleza divina, es posible que imiten perfectamente aquellos ejemplares que son las ideas divinas, precisamente porque tales ejemplares comparten la misma formalidad con las cosas que ejemplifican. Además, esta imitación perfecta no sólo es una posibilidad metafísica, sino una necesidad.74 Como explica Tomás en el texto citado anteriormente del comentario a las Sentencias, las criaturas alcanzan una semejanza perfecta con sus ideas porque Dios ha ordenado que todas las cosas sean como son. En otras palabras, alcanzan esta semejanza debido a la intención de D

73. De pot., q. 7, a. 7, ad 6 (Marietti ed., vol. 2.204–5): “Inter creaturam et Deum est duplex similitudo. Una creaturae ad intellectum divinum: et sic forma intellecta per Deum est unius rationis cum re intellecta, licet non habeat eumdem modum essendi; quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturae est etiam in re.
Alio modo secundum quod ipsa divina essentia est omnium rerum similitudo super-excellens, et non unius rationis”.

74. La necesidad de esta imitación es, por supuesto, condicional, y se basa en la libre voluntad de las criaturas de Dios de existir.

Machine Translated by Google

que nunca falla. Pero esta intencionalidad es parte del carácter mismo de una idea ejemplar, pues como hemos visto, Tomás define tal idea como "una forma que algo imita debido a la intención de un agente que predetermina el fin para sí mismo". 75 Así, aunque las criaturas no alcanzan la perfección infinita de la naturaleza divina, no se quedan cortas de lo que Dios quiere que sean.

Las ideas ejemplares de Dios incluyen este aspecto de intencionalidad porque en su carácter mismo se refieren más allá de sí mismas a las cosas que Dios quiere crear. En cambio, la naturaleza divina como tal no se refiere más allá de sí misma. Por lo tanto, su modo de ejemplarismo no incluye directamente la característica de intencionalidad. Más bien, sólo incluye la intencionalidad indirectamente, es decir, en la medida en que el ejemplarismo de la naturaleza divina presupone el ejemplarismo de las ideas divinas. Como explica Tomás, "la asimilación de una criatura a Dios [es decir, a la naturaleza divina] se explica de esta manera: que la criatura cumple lo que está en el intelecto y la voluntad de Dios con respecto a ella". De hecho, si Dios nunca hubiera tenido la intención, a través de sus ideas, de hacer algo parecido a su naturaleza, esa naturaleza nunca habría funcionado como un ejemplar en primer lugar. 76

En el capítulo 3, vimos que el rechazo de Gilson a las ideas divinas es problemático porque socava la explicación de Tomás sobre el conocimiento divino. Ahora vemos que este rechazo también es problemático porque socava la explicación de Tomás sobre el ejemplarismo divino. Según la lectura de Gilson, el único tipo de ejemplarismo divino es el de la naturaleza divina. Como resultado, Gilson, sin darse cuenta, termina rechazando la explicación de Tomás tanto de la intencionalidad de Dios como de la dignidad ontológica de una criatura. Como hemos visto, Gilson señala que los seres creados son aproximaciones finitas y deficientes de la naturaleza divina.

75. Véase cap. 1, n. 50.

76. De pot., q. 3, a. 16, ad 5 (Marietti ed., vol. 2.89): "Assimilatio autem creaturae ad Deum escortitur secundum hoc quod creatura implet id quod de ipsa est in intellectu et voluntate Dei".

Se examinará la relación entre estos dos tipos de ejemplarismo divino.
con más detalle en el contexto de la doctrina de la participación de Tomás (véase el capítulo 6).

Machine Translated by Google

Esencia. Ésta es, en efecto, la posición de Tomás. Pero no es su posición que sean meras deficiencias. Aunque un ser creado como Sócrates no alcanza la perfección infinita de la esencia de Dios, sin embargo cumple perfectamente la perfección finita de su propia esencia. Además, la intención de Dios de crearlo de esta manera no es en modo alguno deficiente simplemente porque Sócrates no imita perfectamente la plenitud de la naturaleza de Dios. Más bien, Sócrates es precisamente como Dios quiso, ya que, como explica Tomás, "cualquier clase de cosa es del tipo que él ha ordenado que sea". 77 Y es el ejemplarismo de las ideas divinas lo que explica esta ordenación.

Contrariamente a lo que afirma Gilson, la doctrina de las ideas divinas de Tomás forma parte de su "mosaico filosófico" y es una pieza integral de él. 78 Geiger ha observado que si uno considerara en qué se diferencia la doctrina de Tomás en contenido o función de la de sus predecesores, podría concluirse con razón que es innecesario conservar la palabra "idea". Sin embargo, continúa, no podría concluirse que la doctrina de las ideas divinas de Tomás sea en sí misma inútil o innecesaria, o sólo una fidelidad al vocabulario de una cierta tradición. De hecho, por lo que hemos visto, Aquino conserva esta doctrina por razones positivas y sistemáticas. 79

Resumen

Habiendo considerado la naturaleza y los tipos de ideas divinas que identifica Tomás, ahora estamos en mejor posición para examinar su papel como causas en su sistema metafísico. Antes de hacerlo, sería útil resumir lo que hemos discernido hasta ahora. En el capítulo 1, vimos que Tomás considera que las ideas, ya sean humanas o divinas, tienen una doble función: como principios cognitivos y como principios causales. En este último sentido, actúan como causas ejemplares. Sin embargo, hemos visto que Tomás emplea el término "ejemplar" de manera análoga a

77. Véase supra, n. 71.

78. Gilson, Filosofía cristiana, 106–8.

79. Geiger, "Les idées divinas", 179–80.

Machine Translated by Google

El término “ejemplarismo” no se refiere sólo a las ideas causales, sino también a los modelos que el artesano observa al realizar sus obras. Incluso emplea el término a veces para referirse a las formas de los agentes naturales. Sin embargo, Thom-as considera que el sentido primario y propio del término “ejemplar” es el de una idea realmente práctica. Define dicha idea como “una forma que algo imita debido a la intención de un agente que predetermina el fin para sí mismo”. Por lo tanto, el término “ejemplarismo” se refiere principalmente a la causalidad de tal idea. A la luz de la definición de Thomas, además, encontramos que, aunque el ejemplarismo implica causalidad eficiente y final, se reduce propiamente al orden de la causalidad formal. Dado que las ideas ejemplares existen dentro de la mente del artesano independientemente de las cosas que ejemplifican, Thomas señala que su causalidad es una causalidad formal extrínseca .

En el capítulo 2, vimos que Tomás presentó varios argumentos para demostrar que, así como existen ideas ejemplares en la mente del artesano humano, también existen en la mente de Dios. En el capítulo 3, desarrollamos una imagen más clara de estas ideas divinas. Descubrimos que Tomás postula la existencia de ideas para todo lo que Dios conoce, es decir, todo, excepto él mismo. Como vimos, una idea divina no es simplemente la esencia de Dios, ni siquiera es esa esencia tal como la conoce él. Más bien, una idea divina es la esencia de Dios en cuanto que es conocida por Él como imitable. Al plantear esta distinción, Tomás puede afirmar la pluralidad de ideas divinas sin comprometer la unidad de la esencia divina. Estas ideas, explica, no son los principios del entendimiento de Dios, sino más bien sus términos . Por lo tanto, aunque no hay una multiplicidad real de ideas dentro de la esencia divina, hay, no obstante, una multiplicidad lógica de ideas con respecto a las cosas entendidas por Dios.

En el capítulo actual, hemos descubierto que esta multiplicidad incluye ideas de cosas tales como géneros, especies, individuos y posibles puros. Sin embargo, como queda claro en los trabajos posteriores de Thomas, no todas estas ideas merecen el nombre de “ejemplares” porque no todas funcionan como principios causales. Según el significado más estricto

Machine Translated by Google

Del término “ejemplar” tal como lo emplea Tomás, sólo las ideas divinas que son de cosas individuales hechas por Dios en algún momento del tiempo pueden verdaderamente ser llamadas ejemplares, porque sólo ellas, de hecho, ejemplifican cosas. Estas ideas son o de sustancias individuales o de sus accidentes separables. A través de tales ejemplares, Dios causa libremente toda la creación por un acto de su voluntad.

En los próximos capítulos nos queda por considerar con más detalle esta relación causal entre las ideas divinas y los seres creados. Al hacerlo, descubriremos si Tomás puede realmente conciliar esta doctrina neoplatónica del ejemplarismo con su comprensión aristotélica de la causalidad formal.

Machine Translated by Google

Cinco

El Ca
Divino

^

Hemos determinado hasta ahora el sentido en el que Thom-
ya que considera que las ideas actúan como causas, es decir, como ejemplos. También hemos determinado cuáles de las ideas divinas identifica como principios causales: las de las cosas individuales que Dios crea en algún momento del tiempo. Pero la simple determinación de todo esto no nos revela con precisión cómo considera Thom-as que estas ideas divinas actúan como causas ejemplares.

Así, para entender mejor su explicación de la naturaleza de este ejemplarismo divino, nos será útil examinar con más detalle su analogía entre el artesano humano y Dios.1 Al hacerlo, necesitaremos abordar no sólo las similitudes entre estos dos agentes, sino también las diferencias.

1. Como Tomás considera que el sentido primario del término “ejemplar” se refiere a los ejemplos intelectuales, el lector debe suponer que, a menos que se indique lo contrario, los términos “ejemplar divino” y “ejemplarismo divino” se refieren a las ideas realmente prácticas de Dios. Cualquier referencia a la naturaleza divina como ejemplo se hará explícita para el lector.

Machine Translated by Google

causal

Ejemplo divino

La Divina W

Por lo que hemos visto, Dios, como el artesano humano, causa las cosas por su intelecto. Esta conclusión se sigue, argumenta Santo Tomás, cuando consideramos que el ser (esse) de Dios es su acto de entender y, además, que todo actúa en la medida en que está en acto. 2 Así, las semejanzas que existen en el intelecto divino son productoras de cosas. 3 Santo Tomás señala que una forma inteligible es un principio de operación de la misma manera que el calor es el principio del calentamiento. 4 Pero así como la forma no es una causa activa simplemente como forma, tampoco lo es el conocimiento simplemente como conocimiento. Mientras que la forma como tal tiene ser (esse) al perfeccionar la cosa en la que está al reposar (quiescendo) en esa cosa, la acción requiere una procesión (exeundo) de algo desde un agente. Por lo tanto, el conocimiento como tal solo significa que algo está en el conocedor, no que un efecto procede de él. 5

¿Cómo actúa entonces el conocimiento como causa? Sólo a través de la mediación de la voluntad, explica Thomas, pues la voluntad, por su propia naturaleza, significa una cierta influencia sobre lo querido.6 La voluntad añade a la forma inteligible la inclinación a un efecto, inclinación que la forma no tiene por sí misma. Así, como en el caso del artesano, el conocimiento de Dios es causa de las cosas sólo en la medida en que su voluntad se une a él. Por eso Tomás llama al conocimiento de Dios tomado como causa «conocimiento de aprobación» (scientia approbationis).7

Así pues, el conocimiento dirige un efecto, pero lo hace por medio de una comunicación.

2. ST I, q. 14, a. 8 (ed. leonina, vol. 4.180); SCG I, c. 50 (ed. leonina, vol. 13.144).
3. De ver., q. 2, a. 5 (edición leonina, vol. 22.1.63:297–98).
4. ST I, q. 14, a. 8 (ed. leonina, vol. 4.179).
5. De ver., q. 2, a. 14 (edición leonina, vol. 22.1.92:92-113). Para un análisis de este artículo, véase el comentario de Serge-Thomas Bonino en Thomas d'Aquin: De la Vérité ou La science en Dieu (Friburgo: Éditions Universitaires de Fribourg, 1996), 547–60. Cfr. ST I, q. 14, a. 8 (ed. Leonina, vol. 4.179).
6. De ver., q. 2, a. 14 (edición leonina, vol. 22.1.92:108–10).
7. ST I, q. 14, a. 8 (ed. leonina, vol. 4.179–80).

Machine Translated by Google

causal

8 Por esta razón, no todas las ideas divinas son ejemplares, sino sólo aquellas que son productivas. 9 Como hemos visto, aunque el ejemplarismo se reduce propiamente a la causalidad formal, implica no obstante una causalidad eficiente, ya que un agente debe determinar el fin de lo que se ejemplifica. Por lo tanto, Tomás describe un ejemplar divino como una idea que está "determinada por la voluntad divina de actuar". 10

Es importante que reconozcamos este papel de la voluntad de Dios en la determinación de las ideas divinas para que actúen, porque revela la contingencia de su ejemplarismo: a diferencia de los platónicos a quienes critica, Tomás rechaza la teoría de una emanación necesaria. Puesto que la naturaleza divina no está determinada, sino que contiene en sí la perfección de todo ser, Dios no actúa por una necesidad de la naturaleza. 11 Es verdad que conoce todas las cosas por la necesidad de su naturaleza, porque la perfección divina exige que todas las cosas estén en él tal como se entienden, pero esta necesidad no implica una creación necesaria. Como explica Tomás, cuando alguien conoce algo, está en cierto modo relacionado con lo que conoce; por el contrario, cuando alguien quiere algo, lo querido está relacionado con él. La bondad divina, sin embargo, no requiere que existan en realidad cosas distintas de la esencia divina que se relacionan con ella. 12 De hecho, Tomás insiste en que quienes sostienen una doctrina de emanación necesaria no pueden admitir verdaderamente ideas divinas, pues las cosas que actúan por una necesidad de la naturaleza no predeterminan por sí mismas el fin de sus efectos. 13 Esta observación sugiere que, aunque la filosofía

8. ST I, q. 19, a. 4 (ed. leonina, vol. 4.237).

9. En V De div. nom., lect. 3, norte. 666 (Marietti ed., 249); ST I, q. 15, a. 3 (ed. Leonina, vol. 4.204).

10. De ver., q. 2, a. 10, ad sed contra 1 (Ed. Leonine, vol. 22.1.76–7:150–63): "Idea enim secundum praedictam asignationem accipitur secundum practicam cognitionem quae est ex hoc quod determinatur a divina voluntate ad actum".

11. ST I, q. 19, a. 4 (ed. leonina, vol. 4.237).

12. SCG I, c. 81 (ed. leonina, vol. 13.225).

13. De ver., q. 3, a. 1 (edición leonina, vol. 22.1.100:230–35): "Similiter etiam secundum eos qui posuerunt quod a Deo procedunt omnia per necessitatem naturae et non per

Machine Translated by Google

causal

Si bien filósofos como Plotino o Avicena pueden hablar de ideas divinas, no tienen una doctrina propiamente dicha del ejemplarismo.

Como la naturaleza de una idea ejemplar incluye la característica de que el agente predetermina el fin de su efecto, el ejemplarismo divino tiene una similitud con la providencia divina. Como hemos visto en capítulos anteriores, Tomás de hecho mantiene que Dios tiene ideas incluso de cosas individuales, ya que tales cosas están determinadas por su providencia. 14 Sin embargo, la providencia y el ejemplarismo divino no son lo mismo. Para aclarar este punto, explica que una cosa creada puede ser considerada en dos aspectos: en cuanto a su especie tomada en forma absoluta o en cuanto a su orden a un fin. Ahora bien, la forma de cada una de ellas preexiste en Dios: la forma ejemplar de la especie de la cosa existe en él como una idea, pero la forma de la cosa tal como está ordenada a un fin existe en Dios como providencia. 15

Esta distinción entre providencia y ejemplarismo divino nos confirma que Tomás considera que la causalidad de los ejemplares divinos se reduce propiamente al orden de la causalidad formal. Pero ¿qué implica esta causalidad? Como hemos visto, Aristóteles rechaza de plano cualquier mención de la causalidad ejemplar como si no fueran más que "palabras vacías y metáforas poéticas". Para ver si Tomás cae víctima de su crítica, tenemos que examinar con precisión cómo considera Tomás de Aquino que las ideas divinas actúan como causas formales.16

Arbitrium voluntatis, non possunt ponere ideas quia ea quae ex necessitate naturae agunt non praedeterminant sibi finem".

14. De ver., q. 3, a. 8 (ed. leonina, vol. 22.1.116:64–68); ST I, q. 15, a. 3, ad 4 (ed. leonina, vol. 4.204).

15. De ver., q. 5, a. 1, ad 1 (edición leonina, vol. 22.1.139–40:186–92).

16. Véase Metafísica, 1.991a20-22 (ed. Barnes, vol. 2.1566). Cabe señalar aquí que los tratamientos ex professo de Tomás de las ideas divinas se centran menos en la naturaleza de su causalidad que en cuestiones como su existencia y su multiplicidad. Sin embargo, proporciona una serie de observaciones en otros lugares de sus escritos de las que podemos discernir una doctrina clara sobre este asunto. Debido a este hecho y también a la coherencia de su doctrina a lo largo del tiempo, mi enfoque en este capítulo dependerá menos de una consideración cronológica de los textos que en los capítulos anteriores.

Machine Translated by Google

causal

Idea divina como Fo ral

Para empezar, resulta claro de lo que hemos dicho que, puesto que un ejemplar es una causa formal extrínseca, por definición no es parte de la cosa que ejemplifica. Esto es más claro en el caso de las ideas divinas, pues si fueran parte de las criaturas, la esencia de Dios también sería parte de ellas, puesto que sus ideas son ontológicamente lo mismo que su esencia. Sin embargo, Tomás es muy enfático al afirmar que, aunque Dios es la causa formal de las criaturas, lo es sólo de manera extrínseca.17

En este punto, nos será útil recordar, del capítulo 1, los diferentes sentidos de "forma" que Santo Tomás esboza en el De veritate. En un sentido, una forma es aquello "por lo cual" (a qua) se forma una cosa, como la formación de un efecto procede de la forma de un agente. En otro sentido, una forma es aquello "según lo cual" (secundum quam) se forma algo; esta forma es parte de un compuesto y, como tal, se dice verdaderamente que es la forma de la cosa. En tercer sentido, una forma es aquello "en relación con lo cual" (ad quam) se forma algo. Y tal forma es un ejemplar a imitación del cual algo se hace. 18 "Por lo tanto", explica Santo Tomás en la Summa theologiae, "a través de las ideas se entienden las formas de otras cosas, que existen independientemente de las cosas mismas". 19

Aunque las ideas ejemplares de Dios son en sí mismas formas extrínsecas, son, sin embargo, las causas de la forma intrínseca en las cosas creadas. Como explica Thomas,

> Es evidente que las cosas que son hechas naturalmente reciben formas determinadas. Pero esta determinación de las formas debe reducirse a la sabiduría divina.

17. De ver., q. 3, a. 1, sed contra 3 (ed. leonina, vol. 22.1.98:101–5). Cf. SCG I, c. 27 (ed. leonina, vol. 13.85–86). Tomás atribuye a los almaricianos el error de postular a Dios como principio formal intrínseco de las cosas. Véase ST I, q. 3, a. 8 (ed. leonina, vol. 4.48).

18. De ver., q. 3, a. 1 (edición leonina, vol. 22–1.99:159–82).

19. ST I, q. 15, a. 1 (edición leonina, vol. 4.199): "Idea enim graece, latine forma dicitur: unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existente". Énfasis añadido en la traducción.

Machine Translated by Google

causal

En la sabiduría divina se habla de un principio primero que ha pensado (excogitavit) el orden del universo, que consiste en la distinción de las cosas. Por eso hay que decir que en la sabiduría divina hay nociones (rationes) de todas las cosas, que hemos llamado antes ideas, es decir, formas ejemplares que existen en la mente divina.20

La conclusión de Tomás de que la determinación de las formas en las cosas naturales se reduce a las ideas divinas plantea dos cuestiones importantes que debemos considerar. (1) La primera es si la causalidad de estos ejemplos se limita a la producción de la forma solamente o si se extiende también a la producción de otros principios dentro de una criatura. (2) La segunda cuestión es si esta causalidad, en la medida en que produce la forma intrínseca, excluye la causalidad de los agentes naturales.

La idea divina como una Producción F

En cuanto a la primera cuestión, encontramos que el lenguaje de Tomás da a veces la impresión de que las ideas divinas son la causa de la forma sola. Observando de nuevo que la distinción y el orden de las cosas proceden del intelecto divino, Tomás explica en la Summa Contra Gentiles que "en las cosas que son hechas por un intelecto, la forma que se produce en las cosas hechas se origina de una forma similar que está en el intelecto". 21 Cuando habla en el De veritate de la

20. ST I, q. 44, a. 3 (Ed. Leonina, vol. 4.460): "Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determi-natio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinguite consistit. Et ideo opor-tet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum: quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existente."

21. SCG II, c. 42 (Ed. Leonine, vol. 13.364–65): "Si distinguio partium universi et ordo earum est proprius effectus causae primae, quasi ultima forma et optima in universo, oportet rerum distinguiem et ordinem esse in intellectu causae primae: in rebus enim quae per intellectum aguntur, forma quae in rebus factis producitur, pro-venit a forma simili quae est in intellectu; sicut domus quae est in materia, a domo quae est in intellectu. Forma autem distinciónis et ordinis non potest esse in intel-lectu agente nisi sint ibi formae distintivorum et ordinatorum. Sunt igitur in intellectu

Machine Translated by Google

causal

En cuanto a la diferencia entre el conocimiento de Dios y el nuestro, Tomás advierte que "de su entendimiento fluyen (efluyen) formas a todas las criaturas; por lo tanto, así como el conocimiento en nosotros es una impresión (sigillatio) de las cosas en nuestras almas, así a la inversa las formas de las cosas no son otra cosa que una cierta impresión del conocimiento divino en las cosas". 22

Sin embargo, aunque Tomás a veces presenta el ejemplarismo de las ideas divinas únicamente en términos de una emanación de formas, estos pasajes no deben interpretarse como si excluyeran también la procesión de la materia de estos ejemplos. Debemos recordar que, puesto que Dios es la causa tanto de los principios formales como de los materiales de las cosas, su conocimiento de esas cosas también debe incluir ambos principios.

Por lo tanto, conoce las cosas no sólo según sus naturalezas universales, sino también según su individualidad a través de la materia. 23 Como explica Tomás, la especie inteligible del intelecto divino es "el principio de todos los principios que entran en la composición de una cosa, ya sean principios de la especie o principios del individuo". 24 Esto es posible, señala, porque puede existir en el intelecto divino una semejanza incluso de la materia que deja, por así decirlo, una impresión en la materia. 25

---

divino formae diversarum rerum distintivorum et ordinatarum: nec hoc simplicitati ip-sius repugnat, ut supra ostensum est."

22. De ver., q. 2, a. 1, ad 6 (edición leonina, vol. 22.1.41:297–306): "Verbum illud Alga-zelis intelligendum est de scientia nostra, quae in nobis acquiritur per hoc quod res imprimunt similitudines suas in animas nostras; sed in cognitione Dei est e converso, quia ab eius intellectu effluunt formae in omnes creaturas: unde sicut scientia in no-bis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formae rerum non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus."

23. En I Sent., d. 36, q. 1, a. 1 (ed. Mandonnet, vol. 1.832); De ver., q. 2, a. 5 (ed. Leonine, vol. 22.1.63:297–313).

24. ST I, q. 14, a. 11, ad 1 (Ed. Leonine, vol. 4.183–84): "Intellectus noster speciem in-telligibilem abstrahit a principiis individuantibus: unde specie intelligibilis nostri in-tellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc, intel-lectus noster singularia non cognoscit. Sed specie intelligibilis divini intellectus, quae est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam, principi-um existes omnium principiorum quae intrant rei listeningem, sive sint principia speciei, sive principia individui. Unde per eam Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia."

25. De ver., q. 2, a. 5, ad 13 (Ed. Leonine, vol. 22.1.64:399–404): "In intellectu divino qui est causa materiae potest esse similitudo materiae quasi in ipsam imprimens; no

Machine Translated by Google

causal

Aquí, pues, encontramos uno de los límites de la analogía entre el ejemplarismo divino y el arte humano: Dios es la causa de todos los principios que entran en su obra, mientras que el artesano humano no es
El artífice conoce su obra sólo por la forma, y la produce sólo en relación con la forma, puesto que la naturaleza le ha preparado la materia. 26 Por eso, como señala Tomás, «el cofre que está en la mente del artífice no es la imagen de todo lo que pertenece al cofre, y de esta manera el conocimiento del artífice y el conocimiento divino no son iguales». 27 A diferencia de las formas ejemplares que existen en la mente del artífice, los ejemplares divinos son productores de materia. 28

Vemos, por tanto, que Tomás considera que las ideas divinas dan a las criaturas algo más que sus formas: puesto que las ideas se relacionan con las cosas compuestas en la medida en que esas cosas pueden ser traídas a la existencia, estos ejemplares corresponden a la composición entera de las cosas compuestas.29 La observación de Tomás de que "a través de las ideas se entienden las formas de otras cosas, que existen aparte de las cosas mismas"30 no debe leerse como una sugerencia de que los ejemplares son productores de forma únicamente. Como explica, las ideas en la mente divina no se reproducen en las criaturas de la misma manera que existen en Dios, sino que, más bien, se reproducen de acuerdo con el modo que la naturaleza de las criaturas permite. Por lo tanto, aunque las ideas divinas son en sí mismas inmateriales, no obstante producen cosas materiales.31

Un ejemplo divino podría entonces ser descrito como una especie de forma...

---

autem in intellectu nostro potest esse similitudo quae sufficiat ad materiae cognitio-nem, ut ex dictis patet".

26. De ver., q. 2, a. 5 (edición leonina, vol. 22.1.62:246–76).

27. De ver., q. 2, a. 7, ad 4 (edición leonina, vol. 22.1.68:132–37): "Arca quae est in mente artificis non est similitudo omnium quae possunt arcae convenire, et ideo non est sim-ile de cognitione artificis et de cognitione divina".

28. Quod. 8, q. 1, a. 2 (edición leonina, vol. 25.1.54:23–41).

29. De ver., q. 3, a. 5 (edición leonina, vol. 22.1.112:40–50).

30. ST I, q. 15, a. 1 (ed. leonina, vol. 4.199).

31. De ver., q. 2, a. 10, ad 1 (edición leonina, vol. 22.1.76:119–24).

Machine Translated by Google

causal

El concepto de forma totius se refiere a la totalidad de los principios de la criatura, puesto que corresponde a todos los principios de la criatura. El propio Tomás nunca emplea esta terminología en relación con las ideas divinas, pero la distinción que establece en otro lugar entre una forma partis y una forma totius nos ofrece, no obstante, una visión más amplia de la naturaleza de las ideas ejemplares. En su comentario a la Metafísica, Tomás explica (siguiendo a Avicena) que una forma totius se diferencia de una forma partis como un todo se diferencia de una parte. Mientras que una forma partis es una forma que se encuentra junto con la materia (la forma secundum quam del De veritate), una forma totius abarca tanto la forma como la materia en la medida en que es la esencia misma de una especie y, como tal, está compuesta de ambos principios, aunque no como individuados.32 Thomas presenta ejemplos de ambos tipos de forma en su De ente et essentia. Allí, señala que la forma partis
es parte integral de una cosa, como la forma de una casa está en la casa. Por el contrario, una forma totius significa la naturaleza de una cosa que "prescinde" de la materia determinada (pero no de la materia común). Así, la "humanidad" es una forma, no como si fuera una parte añadida a las partes esenciales de un hombre individual, sino en cuanto significa la esencia entera de la especie "hombre". 33

Hemos visto que un ejemplar divino no puede ser una forma partis, puesto que las ideas de Dios no entran en la constitución de las cosas creadas. Más bien, puesto que corresponde tanto a la forma como a la

32. En VII Meta., lect. 9, n. 1469 (edición Marietti, 432).

33. De ente, c. 2 (ed. Leonina, vol. 43.373:274–91). Aunque Tomás se refiere claramente a una forma partis en este texto, no emplea explícitamente este término. Véase también In De Trin., q. 5, a. 2 (ed. Leonina, vol. 50.143:67–121), donde analiza la distinción entre una abstracción del todo frente a una abstracción de la parte. Al comentar este pasaje, Armand Maurer explica que "la humanidad es la esencia de Pedro; en consecuencia, es su forma o ratio. Nótese que forma en este contexto no significa forma sustancial, por ejemplo, el alma del hombre. La diferencia entre estos dos significados de la palabra 'forma' se expresa mediante los términos forma totius (forma del todo) y forma partis (forma de la parte). La primera es la esencia total, que incluye tanto la forma como la materia en una sustancia material. Este último es parte de la esencia y excluye la materia"
(La división y los métodos de las ciencias, 4ª ed., trad. de Armand Maurer [Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 1986], 27n16). Véase también Maurer, "Forma y esencia en la filosofía de Santo Tomás", Mediaeval Studies 13 (1951): 170 y ss.; Wippel, Metaphysical Thought, 202n15 y 328-29.

Machine Translated by Google

causal

La materia de una criatura, el ejemplar divino, puede compararse a una forma total. Sin embargo, a diferencia de la forma total que existe en nuestros intelectos, que corresponde sólo a la esencia de una especie, estas formas divinas corresponden a las esencias de los individuos; pues, como explica Tomás, según el sentido estricto de la palabra "idea", "una idea corresponde a lo singular, a la especie, al género y a lo que está individuado en una cosa individual". 34

De este modo, hemos respondido a la primera cuestión que debíamos considerar acerca de la causalidad de las ideas divinas: aunque estos ejemplares son formas, producen forma y materia en las cosas creadas. Sin embargo, dado que los ejemplares producen forma, todavía debemos responder a la segunda cuestión que se planteó, a saber, si la causalidad de las ideas divinas obvia la causalidad de los agentes naturales.

¿El ejemplo divino es real?

Edad natural

En su De Trinitate, el filósofo neoplatónico Boecio observa que "de las formas que están más allá de la materia provienen aquellas formas que están en la materia y que forman el cuerpo". Es una observación a la que Tomás hace referencia en varias ocasiones.35 Esta

34. De ver., q. 3, a. 8, ad 2 (edición leonina, vol. 22.1.116:74–79): "Si loquamur de idea pro-prie secundum quod est rei eo modo quo est in esse producibilis, sic una idea respon-det singulari, speciei et generi, individuatis in ipso singulari, eo quod Socrates, homo et animal non distinguuntur segundo esse." Considerando la doctrina de la esencia de Tomás y en qué se diferencia de la de Aristóteles, Maurer observa que "ahora es posible ver que la materia entra en la esencia incluso considerada desde el punto de vista de la inteligibilidad. La existencia de cada ser es un don de Dios, creado de la nada según un patrón inteligible que es una idea divina. En el caso de un ser material, la materia forma parte de ese patrón inteligible, de modo que, aunque en sentido estricto no existe una idea divina de la materia prima, pues en sí misma no existe ni es cognoscible, hay, sin embargo, una idea divina del compuesto, que incluye la materia prima. Aunque ininteligible en sí misma, la materia prima es, por tanto, esencial para la plena inteligibilidad del compuesto y entra de pleno derecho en la esencia de un ser material" (Maurer, "Form and Essence", 175)

35. Boecio, De Trinitate, c. 2 (Loeb ed., 12:51–56): "Ex his enim formis quae praeter materiam sunt, istae formae venerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt. Nam

Machine Translated by Google

Sin embargo, esta observación podría interpretarse como una sugerencia de que las criaturas no desempeñan un papel activo en la causa de los efectos naturales si las palabras de Boecio se interpretaran como que implican que los agentes naturales no son la fuente de las formas en las cosas materiales. De hecho, Tomás nos dice que varios filósofos habían mantenido precisamente esa posición. Como explica en la Summa contra gentiles, estos pensadores sostenían que todos los efectos naturales son producidos únicamente por Dios. Ni la forma sustancial ni la forma accidental, argumentaban, podían producirse excepto a través de la creación porque tales formas no pueden hacerse a partir de la materia, ya que la materia no es parte de la forma. 36 Tomás procede entonces a ofrecer una breve historia de esta posición.

Platón, nos dice, sostenía que todo lo que no existe per se se deriva de algo que sí existe per se. Puesto que las formas naturales no existen per se sino en la materia, Platón concluyó que deben ser producidas por formas que no tienen materia.37 Más tarde, el filósofo Avicebrón también negó la actividad a los agentes naturales, pero por una razón diferente. Argumentó que sólo Dios es activo y que, puesto que las sustancias corpóreas son las más distantes de Dios, no podrían tener ningún poder activo. Según Avicebrón, las acciones producidas por los cuerpos resultan de hecho de los poderes de las sustancias espirituales que actúan a través de ellos.38

---

ceteras quae in corporibus sunt abitimur formas vocantes, dum imagines sint. Adsim-ulantur enim formis his quae non sunt in materia constitutae."

Para las referencias de Tomás a la observación de Boecio, véase, por ejemplo, In II Sent., d. 15, q. 1, a. 2 (ed. Mandonnet, vol. 2.372); In II Sent., d. 16, q. 1, a. 2 (ed. Mandonnet, vol., 2.400); SCG II, c. 99 (ed. Leonina, vol. 13.594); SCG III, c. 24 (ed. Leonina, vol. 14.62); ST I, q. 65, a. 4, ad 1 (ed. Leonina, vol. 5.153); De ver., q. 10, a. 7, ad 11 (ed. Leonina, vol. 22.2.315:110-17); De pot., q. 3, a. 8, ad 18 (Marietti ed., vol. 2.63); De malo, q. 4, a. 1, ad 10 (edición leonina, vol. 23. 107:351-57).

36. SCG III, c. 69 (ed. leonina, vol. 14.199).

37. Ibíd.; Cf. ST I, q. 65, a. 4 (ed. leonina, vol. 5.152); ST I, q. 115, a. 1 (ed. leonina, vol. 5.538).

38. SCG III, c. 69 (ed. leonina, vol. 14.199). Cf. ST I, q. 115, a. 1 (ed. leonina, vol. 5.538). Véase Avicebron, Fons vitae, trad. al latín por Juan de España y Domingo Gundissalinus, en Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate, ed. Paul Correns, vol. 1, libros. 1–4, Beiträge zur Geschichte der Phi-losophie und Theologie des Mittelalters (Münster: Aschendorff Buchhandlung, 1891), II, 9, 39:23–40:27; ibíd., III, 44, 176:25–177:14.

Machine Translated by Google

causal

Avicena adoptó una postura más moderada: sostenía que todas las formas sustanciales emanan (effluere) del intelecto agente, la más baja de las sustancias separadas.39 Pero, si bien postulaba este dator formarum como la fuente de las formas sustanciales, sostenía que las formas accidentales eran disposiciones de la materia que se originan de la acción de agentes inferiores que disponen la materia. Avicena adoptó esta postura, señala Thomas, porque los poderes activos de los cuerpos se encuentran solo en formas accidentales, como las cualidades activas y pasivas; Por lo tanto, Avicena sostuvo que tales formas son suficientes para causar otras formas accidentales, pero no son capaces de causar las sustanciales. 40 En su De potentia, Tomás señala que Avicena y sus seguidores sostenían que este dator formarum era la inteligencia más baja entre las sustancias separadas, pero "ciertos contemporáneos (moderni) que los siguieron dicen que esto es Dios". 41 Esta observación nos lleva de nuevo a nuestra segunda pregunta, porque muy bien podríamos preguntar si la propia doctrina de Tomás sobre el ejemplarismo divino lo coloca entre los contemporáneos que menciona.

Thomas se apresura a disipar cualquier idea de ese tipo. En el mismo artículo, procede a descartar la posición de que Dios es un dator formarum. quien obvia la causalidad de los agentes naturales. Todo, explica Thomas, está diseñado por la naturaleza para producir algo como sí mismo.42 Sin embargo, si la forma sustancial no fuera generada por un agente natural (sino por Dios, como sostienen estos contemporáneos), entonces no habría necesidad de una semejanza en la forma sustancial entre ese agente y

39. SCG III, c. 69 (ed. Leonina, vol. 14.199). Véase Avicena, Philosophia prima IX, c. 5 (Van Riet ed., 489–93:12–93)

De pot., q. 3, a. 8 (Marietti ed., vol. 2.61): "Et hoc Avicenna dixit esse intelligentiam ultimam inter substantias separatas". Véase Avicena, Philosophia prima IX, c. 4 (va (Ed. Riet, 487:76–85).

40. SCG III, c. 69 (ed. leonina, vol. 14.199). Cf. ST I, q. 110, a. 2 (ed. leonina, vol. 5.512); q. 115, a. 1 (ed. leonina, vol. 5.538); In II Sent., d. 1, q. 1, a. 4, ad 4 (ed. Mandonnet, vol. 2.27).

41. De pot., q. 3, a. 8 (Marietti ed., vol. 2.61): "Quidam vero moderni eos sequentes, dicoño aquí es Deum."

42. Respecto del uso que hace Tomás del principio omne agens agit sibi simile, véase cap. 2, nn. 15 y 28.

Machine Translated by Google

causal

Su efecto. Puesto que encontramos tal semejanza, Thomas concluye que el efecto recibe su forma del agente natural y que no es razonable que pasemos por alto este generador en busca de otro que sea extrínseco al orden natural. 43 De hecho, Thomas insiste una y otra vez a lo largo de sus escritos en que cualquier argumento de ese tipo contra la actividad de los agentes naturales es contrario a nuestra propia experiencia sensorial. 44

¿Por qué, entonces, cometen este error estos pensadores? Por una aplicación equivocada del principio de que la naturaleza no puede crear algo de la nada (ex nihilo); en resumen, la situación de que la naturaleza no puede crear. Si los agentes naturales fueran capaces de generar nuevas sustancias mediante su propia actividad, entonces estarían haciendo que existieran formas donde antes no las había. Sin embargo, estos pensadores razonaron que esto es nada menos que hacer algo de la nada. Por lo tanto, concluyeron que los agentes naturales no pueden generar cosas mediante su propia actividad. Como señala Thomas, esta opinión errónea parece haber surgido de una ignorancia respecto de la naturaleza de la forma.

Thomas explica que la forma natural no se dice "ser" del mismo modo que se dice que una cosa generada es "ser" propiamente y por sí misma, puesto que tiene ser (esse) y subsiste en ese ser. Por el contrario, no se dice que la forma "sea" puesto que ni subsiste ni tiene ser por sí misma, sino que se dice que la forma existe o es un ser (ens) sólo en la medida en que algo existe por ella. Habiendo establecido esta distinción, Thomas procede a explicar que todo lo que se hace se hace de acuerdo con el modo en que existe, ya que la existencia de una cosa es el fin de su producción. Propiamente hablando, entonces, lo que se hace por sí mismo es una cosa compuesta. Por lo tanto, la forma no se hace propiamente, sino que es aquello por lo que algo se hace, ya que lo que se hace se hace al adquirir forma. Aquí, entonces, encontramos

43. De pot., q. 3, a. 8 (Marietti ed., vol. 2.61).

44. Véase, por ejemplo, en II Sent., d. 1, q. 1, a. 4 (Mandonnet ed., vol. 2.24); SCG III, c. 69 (Le-onine ed., vol. 14.199); De pot., q. 3, a. 7 (Marietti ed., vol. 2.56); ST I, q. 115, a. 1 (Leo-nueve ed., vol. 5.538).

Machine Translated by Google

El error de estos pensadores es que tomaron las formas de las cosas naturales como si fueran subsistentes, mientras que, en realidad, es el compuesto el que es subsistente por medio de su forma.45

Pero ¿cómo adquieren estas cosas compuestas sus formas sustanciales? Thomas continúa explicando en el mismo artículo del De potentia que aunque la naturaleza no hace nada de la nada, no se nos impide decir que las formas sustanciales existen debido a una operación de la naturaleza. Como hemos visto, lo que se hace no es la forma sino el compuesto, y este compuesto no se hace de la nada;
Más bien, está hecha de materia, ya que la materia, a través de su potencia para formar, es potencialmente el compuesto. Por lo tanto, explica Thomas, es impropio que digamos que la forma está hecha en la materia; más bien, deberíamos decir que de la potencia de la materia, la forma es "extraida" o educida (educatur).46

Thomas explica que, a partir del hecho de que es el compuesto lo que se hace y no simplemente la forma de la cosa, Aristóteles demuestra que esta forma debe provenir de un agente natural. Como lo que se hace debe ser como su creador, y como las cosas naturales son compuestas, sus creadores también deben ser compuestos. En consecuencia, el agente que genera las cosas naturales no es simplemente una forma; más bien, la forma es aquello por lo que El agente genera, y esta forma es la que existe en la materia designada. 47 Aquí, entonces, empezamos a ver una respuesta a nuestra pregunta sobre la posición de Tomás sobre la causalidad de los agentes naturales en relación con la de las ideas divinas. Como observa en la Summa:

45. De pot., q. 3, a. 8 (Marietti ed., vol. 2,61–62). Cfr. ST I, q. 45, a. 8 (edición leonina, vol. 4.477); q. 110, a. 2 (ed. Leonina, vol. 5.512). Como señala Thomas en la Summa, "For-mae incipiunt esse in actu, compositis factis, non quod ipsae fiant per se, sed per acci-dens tantum" (ST I, q. 45, a. 8, ad 1 [edición leonina, vol. 4.477]).

46. De pot., q. 3, a. 8 (Marietti ed., vol. 2.62): "Nihil ergo obstat per hoc quod dicitur quod per naturam ex nihilo nihil fit, quin formas sustanciales, ex operatore naturae esse dicamus. Nam id quod fit, non est forma, sed compositum; quod ex materia fit, et non ex nihilo. Et fit quidem ex materia, in quantum materia est in potentia ad ipsum compositum, per hoc quod est in potentia ad formam. Et sic non proprie dicitur quod forma fiat in materia, sed magis quod de materiae potentia educatur".

47. De pot., q. 3, a. 8 (Marietti ed., vol. 2.62). Cfr. SCG III, c. 69 (ed. Leonina, vol. 14.200).

Machine Translated by Google

“Las formas corpóreas son causadas, no como emanaciones (influxae) de alguna forma inmaterial, sino como materia que es llevada de la potencia al acto por algún agente compuesto.”48

Vemos, pues, que Tomás se preocupa de afirmar la eficacia de los agentes naturales. Las operaciones de la naturaleza no se mezclan (admi-scetur) con la creación, nos dice, sino que más bien la presuponen:49 así como las operaciones del arte se fundan en las operaciones de la naturaleza, puesto que la naturaleza prepara la materia para el arte, así también las operaciones de la naturaleza se fundan en la creación, puesto que la creación proporciona a la naturaleza su materia. 50 Por lo tanto, Tomás establece una distinción entre la causalidad de las ideas divinas y la de los agentes naturales: “según el sentido estricto de la palabra, las ideas existentes en la mente divina no son generadas ni son generadoras, sino que son creativas o productoras de cosas”. 51 Como principios creativos, los ejemplares divinos concrean forma y materia; por el contrario, los agentes naturales generan cosas al extraer forma de la materia preexistente. 52 Es porque la naturaleza crea cosas mediante la producción de formas.

48. ST I, q. 65, a. 4 (ed. Leonina, vol. 5.152): “Formae corporales causantur, non quasi influxae ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito”. Sin embargo, Tomás es cuidadoso al notar que no todas las formas corporales son causadas por el movimiento o la generación. En In II Sent., identifica tres excepciones. Primero, Tomás nota que debido a la simplicidad de su esencia, un alma racional es subsistente y, por lo tanto, como la esencia de un ángel, no puede ser generada sino solo creada. Segundo, nota que dado que todo lo que es generado es generado por contrariedad, los cuerpos que no tienen contrarios, como los cuerpos celestes, tampoco pueden ser generados. Finalmente, señala que en lo que se refiere a las cosas que son generadas por una causa unívoca que es similar en especie, fue necesario que los primeros individuos que llegaron a ser en su especie —como el primer hombre y el primer león— fueran creados inmediatamente por Dios (In II Sent., d. 1, a. 1, a. 4 [ed. Mandonnet, vol. 2.25-26]; cf. ST I, q. 65, a. 4 [ed. Leonine, vol. 5.152-53]). En cuanto a la producción del alma racional, Tomás explica que los agentes naturales no son enteramente superfluos: "Quaedam vero creantur, etsi non praesupposita materia ex qua sint, praesupposita tamen materia in qua sint, ut animae humanae. Ex parte ergo illa qua habent materiam in qua, natura potest dispositive operari; non tamen quod ad ipsam substantiam creati, naturae actio se extendat” (De pot., q. 3, a. 4, ad 7 [Marietti ed., vol. 2.47]).

49. ST I, q. 45, a. 8 (ed. leonina, vol. 4.477).

50. En II Sent., d. 1, q. 1, a. 3, ad 5 (ed. Mandonnet, vol. 2.23).

51. De ver., q. 3, a. 1, ad 5 (Ed. Leonine, vol. 22.1.101:310–13): “Ideae existente in men-te divina non sunt generatae nec sunt generantes si fiat vis in verbo, sed sunt creativae et productivae rerum”.

52. De pot., q. 3, a. 1, ad 12 (Marietti ed., vol. 2.40-1).

Machine Translated by Google

causal

Los agentes naturales son capaces de extraer la forma de la potencia de la materia, de modo que Tomás puede afirmar: "No negamos a las cosas creadas sus acciones propias, aunque sí atribuimos todos los efectos de las cosas creadas a Dios porque [él está] operando en todas". 53

En respuesta a nuestra segunda pregunta, vemos, pues, que el ejemplarismo divino no obvia la causalidad de los agentes naturales. En cuanto a la observación de Boecio sobre el origen de las formas naturales, Tomás concluye que "Boecio quiere decir que las formas que están en la materia se originan de formas que están sin materia como de primeros ejemplares, no como de formas próximas (proximis)". 54 Pero ¿cuál es la relación entre estas dos líneas de causalidad? Como acabamos de ver, Tomás sostiene que Dios, actuando en todo, es de algún modo la causa de los mismos efectos de los cuales los agentes naturales también son causas. Debemos considerar a continuación cómo es posible esta doble causalidad.

La doble causa

Dios y la naturaleza

Hemos visto a Tomás argumentar que un agente natural es la causa de la forma de su efecto en la medida en que el agente reduce la materia de potencia a acto, extrayendo o reduciendo así la forma de la materia.
De esta manera, un agente natural actúa como causa unívoca (causa univoca), es decir, como causa de un efecto que es de la misma especie que ella misma. 55 Ahora bien, Tomás explica que, tratándose de dos cosas de la misma especie, una no puede ser por sí misma causa de la forma en la otra: es decir, el agente no puede ser causa de la forma en cuanto tal. Si lo fuera, el agente no podría ser causa de la forma en cuanto tal.

53. SCG III, c. 69 (edición leonina, vol. 14.202): "Non igitur auferimus proprias actio-nes rebus creatis, quamvis omnes effectus rerum creatarum Deo attribuamus quasi in omnibus operanti".

54. De pot., q. 3, a. 8, ad 18 (Marietti ed., vol. 2.63): "Nam Boëtius, intelligit formas quae sunt in materia, provenire ex formis quae sunt sine materia, sicut a primis exem-plaribus, non sicut a proximis". Énfasis añadido en la traducción.

55. Respecto de la naturaleza de la causalidad unívoca, véase, por ejemplo, In I Sent., d. 35, q. 1, a. 4, ad 1 (ed. Mandonnet, vol. 1.820); De pot., q. 7, a. 5 (ed. Marietti, vol. 2.198); ST I, q. 13, a. 5, ad 1 (ed. Leonine, vol. 4.147); In II Phys., c. 7, lect. 11 (ed. Leonine, vol. 2.88). Véase también Fabro, Participation et causalité, 338 y sigs.

Machine Translated by Google

causal

En efecto, una causa unívoca sería causa de su propia forma, puesto que participa de la misma naturaleza que su efecto. Así, por ejemplo, un hombre individual no puede ser causa absoluta de la naturaleza humana, pues sería causa de sí mismo. Más bien, una causa unívoca sólo puede causar la forma de otro individuo de la misma especie en cuanto que esa forma existe en la materia. En resumen, hace que esta materia adquiera esa forma. Por lo tanto, aunque un hombre no puede ser causa absoluta de la naturaleza humana, sí puede ser causa de la naturaleza humana tal como existe en ese hombre. Es este modo de causalidad lo que Thomas llama "generación", según el cual la acción de un agente presupone una materia determinada.56

La razón por la que los agentes naturales sólo pueden causar forma de esta manera es que la forma por la que actúan es en sí misma particular. Para comprender mejor el significado de este modo de causalidad, vale la pena considerar detenidamente un pasaje de Summa theologiae I. En la pregunta 115, a. 1, Tomás pregunta si un cuerpo puede ser activo. En respuesta a la posición de Platón y Avicebrón de que los cuerpos no pueden actuar porque sus formas son sólo formas participadas, señala que:

Este argumento no prueba que la forma corpórea no sea agente, sino que no es agente universal . En efecto, como algo es participado, es necesario que se participe de lo que le es propio, como en la medida en que se participa de la luz, en la medida en que se participa de la naturaleza de lo visible. Pero actuar, que no es otra cosa que hacer algo en acto, es esencialmente propio (por sí mismo) del acto en cuanto acto ; por eso, todo agente hace algo que se le parezca. Si, pues, algo es una forma [que] no está determinada por la materia sujeta a la cantidad, es un agente indeterminado y universal. Pero si está determinado por esta materia, es un agente contraído y particular. Por eso, si el fuego fuera una forma separada, como han postulado los platónicos, sería de algún modo la causa de toda ignici Pero, en realidad, esta forma de fuego que está en esta materia corpórea es la causa de esta ignición, que pasa de este cuerpo a aquel otro. Así, pues, tales acciones se producen por el contacto de los dos cuerpos. 57

56. ST I, q. 104, a. 1 (ed. leonina, vol. 5.464). Véase también ST I, q. 45, a. 5, ad 1 (ed. leonina, vol. 4.469–70); SCG II, c. 21 (ed. leonina, vol. 13.313). A pesar de la posición de Tomás de que el alma humana es creada inmediatamente por Dios, él usa comúnmente este ejemplo del hombre generando al hombre para ilustrar este punto.

57. ST I, q. 115, a. 1 (edición leonina, vol. 5.539–40): "Sed ista ratio non concludit quod

Machine Translated by Google

causal

Por tanto, puesto que las operaciones de los agentes naturales proceden de una forma determinada por una materia designada, tales agentes son sólo agentes particulares. Por eso no pueden ser causa de una naturaleza en absoluto, sino sólo en cuanto esa naturaleza existe en este mundo. En consecuencia, Tomás concluye que tales agentes son la causa del surgimiento (causa fiendi) de una cosa, pero no son la causa de su ser (causa essendi).58

Thomas tiende a emplear esta distinción entre la causa fiendi y la causa essendi siempre que desea enfatizar que sólo Dios puede ser la causa del acto de ser (esse) en un sentido no calificado. La distinción en sí es simple, pero el uso que hace Tomás de ella ha provocado debate entre los estudiosos. Deseando reservar el acto creativo a Dios, algunos autores han argumentado que sólo Dios es la causa del esse. 59 Más recientemente, Wippel ha argumentado que aunque Tomás insiste en que

---

forma corporalis non sit agens, sed quod non sit agens universale. Secundum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necessarium quod participetur id quod est proprium ei: sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de rati-one visibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, inquantum est actus: unde et omne agens agit sibi simile. Sic ergo ex hoc quod aliquid est forma non determinata per materiam quantitati subiectam, ha-bet quod sit agens indeterminatum et universale: ex hoc vero quod est determinadata ad hanc materiam, habet quod sit agens contractum et particulare. Unde si esset for-ma ignis separata, ut Platonici posuerunt, esset aliquo modo causa omnis ignitionis.

Sed haec forma ignis quae est in hac materia corporali, est causa huius ignitionis quae est ab hoc corpore in hoc corpus. Unde et fit talis actio per contactum duorum corpo-rum". Énfasis añadido en la traducción.

En este pasaje, Tomás justifica el principio omne agens agit sibi simile con un breve argumento deductivo. Con respecto a los argumentos deductivos de Tomás como justificación de este principio, véase Wippel, "The Axiom that Every Agent Produces Something Like Itself", 16–21.

58. Tomás obtiene esta distinción de Avicena. Véase Avicena, Philosophia prima IX, c. 4 (edición Van Riet 481–84). Para el uso que hace Thomas de esta distinción, véase In I Sent., d. 7 q. 1, a. 1, ad 3 (Mandonnet ed., vol. 1.177–78); De ver., q. 5, a. 8, ad 8 (edición leonina, vol. 22.1.160:324–39); De pot., q. 5, a. 1 (ed. Marietti, vol. 2.131–32); ST I, q. 104, a. 1 (ed. Leonine, vol. 5.463–64). Sobre su uso de esta distinción, véase Fabro, Participation et causalité 340 y sigs.; John F. Wippel, "Tomás de Aquino sobre las criaturas como causas del ser", International Philosophical Quarterly 40 (2000): 202 y sigs.; Meehan, Efficient Causality, 317 y sigs.

59. Véase, por ejemplo, Gilson, Christian Philosophy, 123; Henri Renard, Philosophy of God (Milwaukee: Bruce, 1949), 20; James Anderson, The Cause of Being (St. Louis: Herder, 1952), 20, 28-30.

Machine Translated by Google

causal

Aunque las criaturas no pueden crear o producir el acto de ser (esse) a partir de la nada, sostiene, no obstante, que pueden ser la causa del esse, puesto que la forma que educen de la materia misma da el ser. De este modo, un agente natural es la causa del esse, pero sólo en la medida en que ese agente actúa a través del poder de Dios.60 Para nuestros propósitos, la distinción entre causa fiendi y causa essendi es significativa porque se refiere a la relación entre el agente natural y las ideas divinas como causas de la forma. Por tanto, teniendo en cuenta esta noción, consideraremos uno de los textos maduros de Tomás sobre esta distinción.

^

En Summa theologiae I, q. 104, a. 1, Tomás pregunta si las criaturas necesitan ser mantenidas en existencia por Dios. Al responder a esta pregunta, explica que todo efecto depende de su causa en la medida en que esta causa es una causa. Pero, como hemos señalado, algunas cosas son sólo la causa del surgimiento de un efecto y no directamente de su ser (esse). Vemos esto en el arte: un constructor es la causa del surgimiento de una casa, señala Tomás, pero el ser de la casa depende de su forma, que da orden a sus materiales constituyentes. Y encontramos esta misma distinción presente en las cosas naturales.61

Ahora bien, si un agente no es causa de la forma en cuanto tal, no será causa per se del ser que se sigue de esa forma, sino que será sólo causa del surgimiento del efecto. Es de esta manera que el hombre engendra al hombre y que el fuego engendra al fuego. Así, concluye Tomás, «siempre que un efecto natural es apto para recibir la impresión de un agente según la misma naturaleza que está en el agente, entonces el surgimiento (fieri) del efecto depende del agente, pero no del agente».

60. Wippel, “Causas del ser”, pp. 212-13. Wippel explica que “la causalidad de la determinación particular (este o aquel tipo de forma) se debe a la causa eficiente creada en la medida en que opera por su propio poder inherente como causa principal. La causalidad del acto de ser mismo (esse) se le asigna como causa instrumental que actúa con el poder de Dios y a Dios mismo como causa principal del mismo. De esto se sigue que no se debe sostener que Tomás niega que las causas creadas puedan causar eficientemente el acto de existir o el acto de ser, al menos en el proceso de dar origen a nuevas sustancias” (ibid., 213). Discutiré más adelante esta noción de los agentes naturales como causas instrumentales.

61. ST I, q. 104, a. 1 (ed. leonina, vol. 5.464).

Machine Translated by Google

el ser del efecto (esse).”62 Apartándonos momentáneamente del texto, podríamos añadir como evidencia de este hecho que cuando tal agente deja de existir, su efecto no deja de existir.63 Por lo tanto, así como una casa no deja de existir simplemente porque el constructor haya fallecido, así también la descendencia de un padre no deja de existir simplemente porque el padre haya fallecido.

Volviendo al artículo de la Summa, encontramos a Tomás explicando que a veces los efectos no son aptos para recibir la impresión de un agente según la misma naturaleza que está en el agente. En otro lugar, llama a la causa de tales efectos una “causa equívoca” (causa aequivoca).64 Así, siguiendo la física de su época, Tomás señala que los cuerpos celestes son causas de las generaciones de cuerpos inferiores que difieren de ellos en especie.65 A diferencia de las causas unívocas, estos agentes pueden ser causa de la forma como tal y no sólo como se adquiere en esta materia. Por lo tanto, concluye que los agentes universales no sólo son causa del devenir de las cosas sino también causa de su ser (esse).

Ahora bien, así como el devenir de una cosa no puede persistir cuando el agente pertinente cesa su acción, así también el ser de una cosa no puede persistir cuando el agente pertinente cesa su acción. Como ejemplo de este principio, Tomás señala que el aire está iluminado mientras el sol lo ilumina y que el aire deja de estar iluminado tan pronto como el sol deja de actuar sobre él. El sol es luz por su propia naturaleza, mientras que el aire se ilumina sólo al participar de la luz del sol, pero

62. ST I, q. 104, a. 1 (Leonine ed., vol. 5.464): “Quandocumque naturalis effectus est natusimpresionem agentis recetare secundum eandem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius”.

63. De ver., q. 2, a. 3, ad 20 (edición Leonina, vol. 22.1.55:537–40): “Quamvis agens naturale, ut Avicenna dicit non sit causa nisi fiendi,—cuius signum est quod eo destructo non cessat esse rei, sed fieri solum”. Véase Avicena, Philosophia prima VI, c. 2 (Van Rie Cf. En I Sent., d. 37, q. 1, a. 1 (ed. Mandonnet, vol. 1.857–58).

64. Respecto de la naturaleza de la causalidad equívoca, véase, por ejemplo, SCG I, c. 29 (ed. leonina, vol. 13.89); De ver., q. 10, a. 13, ad 3 (ed. leonina, vol. 22.2.345:158–70); ST I, q. 4, a. 2 (ed. leonina, vol. 4.51–52). Véase Fabro, Participation et causalité, 338 y sigs.; Wippel, Metaphysical Thought, 517–18; Meehan, Efficient Causality, 320.

65. Examinaremos más de cerca la causalidad de los cuerpos celestes.

Machine Translated by Google

causal

Sin participar de la naturaleza misma del sol, así también Dios es un ser (ens) por su esencia, porque su esencia es su acto de ser (esse), mientras que toda criatura es un ser por participación, y por lo tanto su esencia no es su acto de ser. Por lo tanto, Tomás concluye (siguiendo a Agustín) que si Dios cesara su acción de gobernar las cosas creadas, todas las especies dejarían de existir y toda naturaleza perecería (concideret).66

La distinción que hace Tomás entre la acción natural y la creación nos proporciona un marco para considerar la relación entre la causalidad de los agentes naturales y las ideas divinas. Dios es la causa universal de todos los efectos particulares; de hecho, Tomás sostiene que Dios puede ser tal causa precisamente porque las nociones propias (rationes propriae) de todas las cosas existen en él como ideas.67 Ahora bien, como hemos visto, estos ejemplares no son generativos sino creativos. Por lo tanto, son la causa del ser mismo (esse) de las cosas.68 Esto no quiere decir que no sean de alguna manera también la causa del devenir de las cosas. Es imposible que el ser sea el efecto propio de un agente particular, pero el devenir debe ser en última instancia el efecto de un agente universal; por lo tanto, Dios puede ser causa tanto del ser como del devenir de todas las cosas.69 Por lo tanto, Tomás concluye que, aunque las formas se deduzcan a través de la causalidad de los agentes naturales, Dios, no obstante, actúa en las operaciones mismas de la naturaleza. En resumen, los efectos naturales como efectos naturales pueden atribuirse tanto a los agentes naturales como a Dios.70

66. ST I, q. 104, a. 1 (edición leonina, vol. 5.464): “Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aer autem fit luminosus participante lumen a sole, non tamen participante naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; om-nis autem creatura est ens participativo, non quod sua essentia sit eius esse. Et ideo, ut Augustinus dicit IV super Gen. ad litt., virtus Dei ab eis quae creata sunt regendis si cessaret

aliquando, simul et illorum cessaret especie, omnisque natura concideret.”

67. De ver., q. 3, a. 1, sed contra 4 (edición leonina, vol. 22.1.98:107–16).

68. De ver., q. 3, a. 6, sed contra 2 (Ed. Leonina, vol. 22.1.113:30–34): “Causa non de-pendet ab effectu; sed idea est causa essendi rem; ergo non dependet ab esse rei aliquo modo: potest igitur esse etiam de his quae nec sunt nec erunt nec fuerunt.”

69. De ver., q. 5, a. 8, ad 8 (edición leonina, vol. 22.1.160:324–39).

70. Sobre este punto, véase Fabro, Participation et causalité, 398 y siguientes.

Machine Translated by Google

causal

Como reconoce el propio Santo Tomás, parece difícil a primera vista comprender cómo pueden atribuirse los efectos naturales a ambas causas, pues parece imposible que un mismo efecto proceda de dos agentes. Sin embargo, esta dificultad se resuelve cuando consideramos que en todo agente podemos considerar dos cosas: la cosa misma y la virtud (virtus) por la que actúa. Como la virtud del agente inferior depende de la virtud de uno superior, es posible que un mismo efecto sea causado por dos agentes. 71

En el De potentia, Tomás nos ofrece una consideración detallada de este punto. Allí, en la pregunta 3, a. 7, explica que una cosa puede ser la causa de las acciones de otra de cuatro maneras: (1) dándole a la cosa su poder para actuar; (2) preservando su poder para actuar; (3) moviendo (o aplicando) su poder para actuar; y (4) empleando la cosa instrumentalmente.72 Tomás concluye que Dios obra en las operaciones de la naturaleza de cada una de estas cuatro maneras. Dada la importancia de esta distinción cuádruple, vale la pena considerar este artículo con cierto detalle.

^

La primera manera en que un agente puede ser causa de la acción de otro es dándole a éste su poder (virtus) para actuar. En este sentido, señala Tomás, se dice que lo que genera mueve cuerpos pesados y ligeros, puesto que da este poder al agente. En este sentido, Dios es la causa de todas las acciones naturales, puesto que ha dado a las cosas naturales los poderes por los cuales pueden actuar.

La segunda forma en que un agente puede ser la causa de la acción de otro es preservando el poder de actuar del otro agente. En este sentido, explica Thomas, se puede decir que la medicina que preserva el poder de la vista hace que alguien vea. Por ejemplo, se puede decir que la medicina hace que alguien vea al preservar el poder de la vista. De manera similar, se dice que Dios es la causa de todas las acciones naturales, no solo por la preservación del poder de la vista.

71. SCG III, c. 70 (ed. leonina, vol. 14.206).

72. Sobre esta división, véase Meehan, Efficient Causality, 203-301; Fabro, Participation et causalité, 400 y ss.; Wippel, “Causes of Esse”, 205-9; Jan Aertsen, Nature and Creature, trad. Herbert Donald Morton (Nueva York: EJ Brill, 1987), 314 y ss.; te Velde, Participación y sustancialidad, 164–75.

Machine Translated by Google

dando a las cosas el poder de actuar, pero también preservando ese poder en el ser (esse).73

Cabe señalar que, aunque estas dos primeras formas en las que Dios es la causa de las acciones naturales difieren, en realidad no son distintas. Como observa Meehan, "la operación de Dios por la cual es la causa de la concesión de un poder de acción no es otra que la operación por la cual conserva ese poder en el ser". 74 Sin embargo, estas operaciones difieren según la razón, y para ambas podemos discernir un papel para las ideas divinas como causas ejemplares.

Según el primer modo, estos ejemplos divinos dan a las cosas sus poderes. Según Tomás, los poderes por los que las cosas naturales actúan se derivan de sus formas, pues, como explica en otro lugar, una cosa natural se perfecciona por su forma, por la que tiene una inclinación a sus propias operaciones y a su propio fin. 75 Sin embargo, como hemos visto, los agentes naturales tienen una intención de inducir semejanzas en las cosas que generan, y esta intención debe reducirse a ejemplos dentro de la mente divina por la que Dios dirige todo a su fin. 76 Como una idea ejemplar da a un ser creado su forma, le da a ese ser sus poderes, y es por medio de ellos que un ser creado actúa para el fin que Dios le ha determinado. Además, siguiendo el segundo modo en que Dios causa las acciones de la naturaleza, los ejemplos divinos también conservan estos poderes, ya que los ejemplos son principios creadores y dan a las cosas su ser (esse). 77

La tercera forma en que Dios actúa en las operaciones de la naturaleza es como causa del surgimiento de los efectos naturales. Esta tercera forma se basa en el principio de que nada se mueve ni actúa por sí mismo (per se) a menos que sea un motor inmóvil (movens non motum).
Como explica Thomas, a veces una cosa mueve a otra a actuar, no

73. De pot., q. 3, a. 7 (Marietti ed., vol. 2,57–58).

74. Meehan, Efficient Causality, 295. Véase De pot., q. 5, a. 1, ad 2 (ed. Marietti, vol. 2.132).

75. SCG IV, c. 19 (edición leonina, vol. 15.74)

76. En I Meta., lect. 15, n. 233 (Marietti ed., 81).

77. De ver., q. 3, a. 6, sed contra 2 (ed. leonina, vol. 22.1.113:30–34). Si bien esta observación Aunque esta visión aparece en un sed contra, es sin embargo consonante con la propia visión de Thomas.

Machine Translated by Google

causal

En el sentido de que causa o conserva el poder activo del otro, pero en el sentido de que aplica ese poder a la acción. De esta manera, un hombre hace que un cuchillo corte moviéndolo, aplicando así su punta afilada a un objeto. De manera similar, encontramos entre los agentes naturales inferiores que no actúan a menos que ellos mismos sean movidos (mota), y por lo tanto son capaces de ser la causa de la alteración solo al ser ellos mismos alterados. Por el contrario, señala Tomás, los cielos causan alteración sin ser alterados; sin embargo, no se mueven a menos que ellos mismos sean movidos. 78 Esta jerarquía de motores continúa hasta que llegamos a Dios como la fuente de todo movimiento. Por lo tanto, concluye Tomás, Dios es la causa de la acción de cada cosa natural al mover y aplicar su poder a la acción. 79

La cuarta y última forma en que un agente puede ser causa de la acción de otro es la forma en que un agente principal causa la acción de su instrumento. Como explica Tomás, el orden de los efectos sigue al orden de las causas debido a la semejanza de los efectos con sus causas. Así, una causa segunda no puede por su propio poder ser causa de un efecto propio de una causa primera; sin embargo, puede ser causa de tal efecto como instrumento de la causa primera.

Por lo tanto, al ser movida, la causa segunda participa en algún grado del poder de la causa primera. Así, el hacha no es causa de una cosa artificial por su propia forma o poder, sino por el poder del artesano que la mueve, lo que permite al hacha participar de su poder.80

Tomás concluye que en esta cuarta vía, Dios es la causa de toda acción de las cosas naturales, pues cuanto más alta es una causa, más

78. Respecto al cuerpo celeste como primum alterans non alteratum, véase Thomas Litt, OCSO, Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin (Lovaina: Publications Universitaires y París: Béatrice-Nauwelaerts, 1963), 189-9.

79. De pot., q. 3, a. 7 (ed. Marietti, vol. 2.58). Las nociones que expresa Tomás al hablar de esta tercera vía son centrales para sus argumentos a favor de la existencia de Dios basada en el movimiento.

80. De pot., q. 3, a. 7 (Marietti ed., vol. 2.58). Sobre la causalidad primaria, secundaria e instrumental, véase David B. Burrell, CSC, Freedom and Creation in Three Traditions (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993), 97–101.

Machine Translated by Google

Es universal y eficaz, y cuanto más eficaz es, más profundamente penetra en un efecto. Por tanto, todo agente natural es activo sólo porque es en último término un instrumento de la acción de Dios. Como prueba, Tomás observa que en cualquier cosa natural encontramos que es (1) un ser (ens), (2) una cosa natural y (3) de tal naturaleza. El primero de estos es común a todos los seres; el segundo a todas las cosas naturales; el tercero a las cosas dentro de una especie; y, si consideramos los accidentes, un cuarto es propio sólo de este individuo.

Ahora bien, como ya hemos visto, un agente natural individual no puede ser causa de una forma tomada en forma absoluta, sino sólo en cuanto ésta llega a ser en un individuo particular. Por eso, Tomás explica aquí que un agente así sólo puede ser causa de otro individuo de la misma especie en cuanto que él mismo es instrumento de una causa superior que abarca a toda la especie. Por eso los agentes naturales sólo pueden generar algo de la misma especie mediante el poder de los cuerpos celestes. Además, nada es causa del ser (esse) sino mediante el poder de Dios, pues el ser es el efecto primero más común y más íntimo a todas las cosas que cualquier otro efecto. Por tanto, este efecto pertenece sólo al poder de Dios. Así, concluye Tomás, Dios es causa de toda acción, puesto que todo agente es instrumento del obrar del poder divino.81

La presentación que hace Tomás de estas dos últimas formas en que Dios opera en la naturaleza puede parecer, a primera vista, la misma. Como vimos, al tratar la tercera forma (es decir, cómo se puede decir que una cosa mueve a otra al aplicar su poder para actuar), Tomás da el ejemplo de un hombre que hace que un cuchillo corte al moverlo. ¿En qué se diferencia este ejemplo del del hacha mencionada en la cuarta forma? ¿No son ambos ejemplos ejemplos de causalidad instrumental? Aquí debemos considerar lo que dice Tomás en otra parte con respecto a la naturaleza de la causalidad de un instrumento.

81. De pot., q. 3, a. 7 (Marietti ed., vol. 2.58). Aunque la causa propia del ser es únicamente el poder de Dios, lo que aquí se deduce, como señala Wippel, es que algunos agentes creados pueden ejercer esa causalidad como instrumentos del poder de Dios (Wippel, “Causes of Esse”, 208-9).

Machine Translated by Google

causal

En la Summa theologiae, Tomás explica que todo instrumento tiene dos acciones: una instrumental y otra no instrumental. El primer tipo de acción se realiza mediante el poder de un agente principal y no mediante el poder propio del instrumento (virtute pro-pria). En cambio, el segundo tipo de acción se realiza mediante un poder que es propio del instrumento porque ese poder pertenece al instrumento según su forma propia. Así, un hacha no es capaz de hacer una cama excepto como instrumento de arte, pero sin embargo es capaz de cortar debido a su filo. Sin embargo, Tomás tiene cuidado de no negar la dignidad del papel del instrumento en la primera acción. Aunque tal acción no sea propia del instrumento, sin embargo ocurre sólo porque el instrumento ejerce su acción propia, pues la cama se hace por medio del corte del hacha.82 Sin embargo, es importante darse cuenta de que la cama como tal está por encima de la capacidad de la forma propia del instrumento, pues la cama como cama (y no simplemente como madera cortada), es propiamente el efecto del artesano y no del hacha.83

Cuando un agente actúa de manera instrumental, entonces, causa sus efectos por el poder de una causa principal; pero, cuando actúa por su propia forma, causa su efecto por su propio poder.
¿Por qué, entonces, Tomás pone el ejemplo del cuchillo cuando habla de la tercera forma en que la acción de un agente es causada por otro? Porque, aunque un instrumento tiene su propio poder por el cual es causa, sólo puede ejercer esta causalidad al ser movido de potencia a acto, como sucede con todos los agentes creados, ya que sólo Dios es un motor inmóvil. Por lo tanto, aunque cortar es ciertamente una acción propia del hacha, el hacha, sin embargo, realiza esta acción sólo porque es movida por otro agente.

no instrumentalmente, sino más bien de potencia a acto. Encontramos esta misma distinción en lo que respecta a las acciones de los agentes naturales.84

82. ST III, q. 62, a. 1, ad 2 (ed. leonina, vol. 12.20).
83. De ver., q. 27, a. 4 (ed. Leonine, vol. 22.3.805:285–304). Meehan, Causalidad eficiente, 298–99.
84. Meehan, Causalidad eficiente, 302–3.

Machine Translated by Google

causal

Así, en el texto del De potentia, vimos a Tomás observar (siguiendo la física de su tiempo) que los agentes naturales generan algo de la misma especie sólo mediante el poder de los cuerpos celestes. Un agente natural como un caballo es causa de la forma sólo en la medida en que la forma llega a existir en una cosa particular; para identificar la causa universal de la naturaleza como tal, debemos mirar más allá de ese agente. Los platónicos hicieron esto postulando formas que están separadas de la materia, pero según Aristóteles, esta causa universal es más bien algún cuerpo celeste. Por lo tanto, observa que el hombre y el sol generan al hombre. 85 Tomás sigue a Aristóteles al postular los cuerpos celestes como causas universales de naturalezas específicas en individuos,86 pero observa que los cuerpos celestes, como cuerpos, sólo tienen poder material. Por tanto, sólo son capaces de actuar sobre los cuerpos de un modo corporal, es decir, moviendo cualidades elementales como el calor y el frío.87 El poder espiritual por el que los cielos causan naturalezas específicas debe, pues, reducirse a otra causa superior. Por esta razón, Tomás combina elementos de la posición de Platón con la de Aristóteles. Así, explica en la Summa Con

> Todas las formas que existen en los cuerpos inferiores (inferioribus) y todos los movimientos se derivan de formas intelectuales que existen en el intelecto de alguna sustancia o sustancias. Así, Boecio dice que las formas que existen en la materia se originaron de formas que existen sin materia. En este sentido, se demuestra que es cierto el dicho de Platón de que las formas separadas son los principios de las formas que existen en la materia, aunque Platón las había postulado como per se. subsistentes, que causan formas sensibles inmediatamente. Nosotros, en cambio, las postulamos como existentes en un intelecto y que causan formas inferiores mediante el movimiento del cielo.88

85. De sub. septiembre, c. 10 (Ed. Leonine, vol. 40.60:126–150): “Secundum Aristotilis autem sententiam hanc universalem causam oportet ponere in aliquo caelestium corporum, unde et ipse has duas causas distinguens dixit quod homo generat hominem et sol”.

86. Sobre este punto, véase Litt, Les corps célestes, 166-173; Meehan, Causalidad eficiente, 322-23

87. De ver., q. 5, a. 10, ad 4 (edición leonina, vol. 22.1.171:214–28).

88. SCG III, c. 24 (edición leonina, vol. 14.62): “Oportet autem quod specie eorum quae causantur et intenduntur ab intelectuali agente, preexistant in intellectu ipsius: sicut formae artificiatorum praeexistunt in intellectu artificis, et ex eis derivantur in effectus. Omnes igitur formae quae sunt in istis inferioribus, et omnes motus, deri

Machine Translated by Google

causal

Según Tomás, los movimientos de los cuerpos sublunares pueden ser rastreados no sólo a los movimientos de los cuerpos celestes, sino más allá de éstos a las formas intelectuales, es decir, a las ideas. Además, como su lenguaje aquí sugiere, Tomás no sólo está hablando de las ideas divinas , sino también de aquellas ideas que existen en el intelecto de otras sustancias separadas. Así, explica en la Summa theologiae que la observación de Boecio sobre las formas que existen aparte de la materia tal vez pueda entenderse como una referencia a los ángeles, ya que "de ellos se originan las formas que están en la materia, no por emanación (influx-um) sino por movimiento". 89 Los ángeles son la causa de los movimientos naturales en el mundo sublunar en la medida en que causan el movimiento local al causar el primer movimiento, es decir, el movimiento de los cielos. 90

---

vantur a formis intelectualibus quae sunt in intellectu alicuius substantiae, vel ali-quarum. Et propter hoc dicit Boetius, en el libro de Trin., quod formae quae sunt in materia, venerunt a formis quae sunt sine materia. Et quantum ad hoc verificatur dictum Plato-nis, quod formae separatae sunt principia formarum quae sunt in materia: licet Plato posuerit eas per se subsistentes, et causantes inmediato formas sensibilium; nos vero ponamus eas in intellectu existente, et causantes formas inferiores per motum caeli."

Véase Boecio, De Trinitate, II, líneas 51-56 (Loeb ed., 12-13).

89. ST I, q. 65, a. 4, objeto. 1 y ad 1 (edición leonina, vol. 5.152–53). La cita de Boecio (De Trinitate, II, líneas 51-56 (Loeb ed., 12-13) es citada por el objetor de Tomás, quien señala que "Videtur quod formae corporum sint ab angelis. Dicit enim Boetius, in libro
de Trin., quod a formis quae sunt sine materia, veniunt formae quae sunt in materia. Formae autem quae sunt sine materia, sunt substantiae espirituales: formae autem quae sunt in materia, sunt formae corporum. Ergo formae corporum sunt a espiritualibus substanti-is". En respuesta, Tomás responde: "Boetius intelligit per formas quae sunt sine materia, rationes rerum quae sunt in mente divina: sicut etiam Apostolus dicit, hebr. XI: Fide
credimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.—Si tamen per formas quae sunt sine materia, intelligit angelos, dicendum est quod ab eis veniunt formae quae sunt in materia, non per influxum, sed per motum."

Thomas insiste en que los ángeles no pueden informar la materia, sino que sólo pueden actuar sobre el cuerpo. sustancias reales mediante el movimiento. Véase, por ejemplo, ST I, a. 110, a. 2 (ed. Leonina, vol. 5.512).

90. ST I, q. 110, a. 3, ad 2 (ed. Leonina, vol. 5.513). A diferencia de Aristóteles, Tomás sostiene que las sustancias espirituales también son capaces de causar movimiento en los cuerpos inferiores de manera inmediata (ST I, q. 110, a. 1, ad 2 [ed. Leonina, vol. 5.510]). Con respecto a la influencia angélica sobre las criaturas corpóreas, véase James Collins, The Thomistic Philosophy of the Angels.
(Washington, DC: Prensa de la Universidad Católica de América, 1947), 305–21).

En el De spiritualibus creaturis, Tomás describe un doble orden de sustancias espirituales: algunas son motores de los cuerpos celestes y están unidas a ellos como motores de los cuerpos móviles (más que como sus almas), mientras que otras sustancias espirituales son los fines de estos movimientos (De spir. creat., a. 6 [Marietti ed., vol. 2.392]).

Machine Translated by Google

causal

De este modo, Tomás explica que las formas presentes en la materia proceden de este movimiento de los cuerpos celestes, un movimiento producido por la acción de los ángeles; o, más precisamente, a través de este movimiento, estas formas proceden de las formas inteligibles que están presentes en los intelectos de los ángeles.91 Y, en última instancia, este movimiento de las ideas angélicas debe rastrearse hasta las ideas divinas.92 Así, a través de sus ideas ejemplares, Dios como agente principal es la causa de los efectos naturales al mover a los agentes naturales instrumentalmente. De hecho, es en parte porque Dios opera en los agentes naturales de esta manera que Tomás postula una pluralidad de ideas divinas. Como explica: "Puesto que sostenemos que Dios es la causa inmediata de cada cosa en particular en la medida en que obra en todas las causas secundarias y en la medida en que todos los efectos secundarios se originan a partir de su predefinición, postulamos en él ideas no sólo de los primeros seres sino también de los secundarios". 93

La distinción entre estos dos órdenes de ángeles no pretende suplantar la jerarquía celestial tradicional que consta de nueve órdenes; más bien, simplemente está considerando aquí las órdenes de los ángeles que presiden a las criaturas corpóreas. En la Summa theologiae, observa que en la jerarquía celestial tradicional, "ad ordinem Virtutum pertinere vi-dentur omnes angeli qui habent praesidentiam super res pure corporeas; horum enim ministerio interdum etiam miracula fiunt" (ST I, q. 110, a. 1, ad 3 [ed. leonina, vol. 5.511]). Cabe señalar, además, que Tomás se aparta de la numeración aristotélica de las sustancias separadas, argumentando que su número no puede discernirse simplemente a partir de los movimientos celestiales, ya que no todos los ángeles actúan como motores planetarios (De sub. sep., c. 2 [ed. leonina, vol. 40.46:188–212]).

91. ST I, q. 65, a. 4, ad 2 (edición leonina, vol. 4.153): "Formae participatae in materia reducuntur, non ad formas aliquas per se subsistentes rationis eiusdem, ut Platonici posuerunt; sed ad formas intelligibiles vel intellectus angelici, a quibus per motum procedunt; vel ulterius ad rationes intellectus divini, a quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint".

92. ST I, q. 65, a. 4 (Ed. Leonina, vol. 4.152): "Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia espirituali creata, ut Augustinus dicit III de Trin.; sequi-tur ulterius quod etiam formae corporales a substantiis espiritualibus derivantur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulterius autem re-ducuntur in Deum, sicut in primam causam, etiam species angelici intellectus, quae sunt quaedam seminales rationes corporalium formarum".

93. De ver., q. 3, a. 7 (edición leonina, vol. 22.1.114:58–65): "Quia nos ponimus Deum immediatam causam uniuscuiusque rei secundum quod in omnibus causis secundis operatur et quod omnes effectus secundi ex eius praediffinitione proveniant, ideo non solum primorum entium sed etiam secundorum in eo ideas ponimus et sic substan-tiarum et accidentium sed diversorum accidentium diversimode".

Machine Translated by Google

causal

Volviendo al texto del De potentia, encontramos que Tomás concluye que si consideramos un agente particular, cada uno de ellos es inmediato a su efecto. Sin embargo, si consideramos el poder por el cual actúa ese agente, entonces el poder de la causa superior será más inmediato al efecto que el poder de la inferior. Esto es así porque una causa inferior no está unida a su efecto excepto a través del poder de una causa superior. En apoyo de esta posición, Tomás se refiere a la primera proposición del Liber de causis, que afirma que el poder de la primera causa actúa por prioridad en un efecto y entra más poderosamente en él.94 Aun así, es cuidadoso al notar que la prioridad de la primera causa no debe entenderse como una forma de obviar la causalidad de los agentes naturales: después de revisar las cuatro formas por las cuales Dios trabaja en las operaciones de la naturaleza, Tomás observa que "Cuando añadimos a estas que Dios es su poder, y que él está dentro de cada cosa –no como parte de su esencia sino como preservando la cosa en ser (esse)– se sigue que él actúa en cada agente inmediatamente sin excluir la operación de la voluntad y de la naturaleza". 95

94. De pot., q. 3, a. 7 (ed. Marietti, vol. 2.58). Tomás procede entonces a comparar y contrastar la causalidad de Dios con la de los cuerpos celestes. Cf. SCG III, c. 70 (ed. Leonine, vol. 14.206); In I Sent., d. 37, q. 1, a. 1, ad 5 (ed. Mandonnet, vol. 1.858–59).

95. De pot., q. 3, a. 7 (Marietti ed., vol. 2.58): "Et ideo potest dici quod Deus in quali-bet re operatur in quantum eius virtute quaelibet res indiget ad agendum: non autem potest proprie dici quod caelum semper agat in corpore elementari, licet eius virtute corpus elementare agat. Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante operetur inmediato, non exclusa operatore voluntatis et naturae." Énfasis añadido en la traducción. Cfr. En Envié., d. 37, q. 1, a. 1, ad 5 (Mandonnet ed., vol. 1.859); ST I, q. 105, a. 5, ad 1 (ed. Leonina, vol. 5.476).

En cuanto al papel de la causalidad de Dios en los actos de la voluntad humana, véase Brian Shanley, "Divine Causation and Human Freedom in Aquinas", American Catholic Philosophical Quarterly 72 (1998): 99-122. Shanley sostiene que para Aquino, la causalidad creativa de Dios se extiende a las acciones humanas sin comprometer la libertad de la voluntad del hombre. Este artículo complementa un artículo anterior de Shanley en el que había argumentado en contra de la posición de Stump y Kretzmann de que el conocimiento de Dios es omnipresente porque su voluntad creativa es omnipresente. El acto es así (Brian Shanley, "El conocimiento eterno de lo temporal en Aquino", American Catholic Philosophical Quarterly 71 [1997]: 197–224). Para la respuesta de Stump y Kretzmann, véase Eleonore Stump y Norman Kretzmann, "Eternity and God's Knowledge:

Machine Translated by Google

causal

Siguiendo las observaciones de Tomás sobre estas cuatro vías, podemos desarrollar una imagen más clara de la relación entre el ejemplarismo de las ideas divinas y la causalidad de los agentes naturales. Como el hacha que describe Tomás, un agente natural es un instrumento con dos acciones. Como instrumento de los agentes universales, su acción es ser la causa de la forma tomada absolutamente, un efecto que está por encima de la capacidad de los propios poderes del agente natural. 96 Así considerado, un agente natural es la causa de la forma sólo porque es el instrumento de los cielos, de los ángeles y, en última instancia, de Dios mismo. Como hemos visto, esta causalidad instrumental se ejerce a través de las ideas en las mentes de los ángeles y de Dios. Pero también como el hacha, el agente natural tiene una acción propia que se sigue de su forma: es la causa de que esta materia adquiera esta forma. Como hemos visto, Tomás sostiene que la forma llega a existir en un efecto particular, no como resultado de una emanación divina, sino más bien a través del acto generativo de la educción. Así pues, aunque Dios concrea forma con materia a través de sus ideas, este ejemplarismo no excluye la acción natural.

Como explica Santo Tomás en el De potentia, la forma tal como se encuentra en los efectos naturales puede ser considerada en dos aspectos. En un aspecto, puede ser considerada como está en potencia, y es en este aspecto que la forma es concreada por Dios con la materia, es decir, sin que ocurra ninguna acción de la naturaleza que disponga la materia para la forma. En otro aspecto, sin embargo, la forma puede ser considerada como está en acto, y de esta manera no es creada sino más bien educida del estado previo de potencia.97 Así, Santo Tomás señala en la Summa theologiae que “las formas forman parte de la naturaleza, y son creadas por Dios”.

Respuesta a Shanley”, American Catholic Philosophical Quarterly 72 (1998): 439–45. Para la respuesta de Shanley a esta réplica, véase Brian Shanley, “Aquinas sobre el conocimiento causal de Dios: una respuesta a Stump y Kretzmann”, American Catholic Philosophical Quarterly 7 (1998): 447–57.

96. Además, como sostiene Wippel, los agentes naturales también son instrumentalmente la causa del ser (esse) de sus efectos en el contexto del cambio sustancial. Véase Wippel, “Causes of Esse”, esp. 212-13.

97. De pot., q. 3, a. 4, ad 7 (Marietti ed., vol. 2.47). “Forma potest considerari duplic-iter: uno modo secundum quod est in potentia; et sic a Deo materia concreatur, nulla disponentis naturae actione interveniente. Alio modo secundum quod est in actu; y

Machine Translated by Google

causal

"Las cosas que se forman en la materia se reducen... a las ideas (rationes) en el intelecto divino, desde donde también se implantan las semillas de las formas en las cosas creadas para que, mediante el movimiento, puedan ser llevadas (edu-ci) al acto".98 Este acto de educción es el propio del agente natural. Pero aun así, debemos recordar que Dios sigue operando en la naturaleza según la tercera vía discutida anteriormente: porque el movimiento que Tomás describe aquí depende en última instancia de que el Primer Motor mueva al agente natural de la potencia al acto, aplicando así su poder.99

Así, tanto Dios como el agente natural son causas del mismo efecto en su totalidad, así como se dice que una obra de arte es el resultado tanto del artesano como de su instrumento, pero de diferentes maneras.100 Rath-

---

sic non creatur, sed de potentia materiae educitur per agens naturale; unde non opor-tet quod natura aliquid agat dispositive ad hoc quod aliquid creetur."

Sin embargo, Tomás es cuidadoso al señalar que Dios puede prescindir del orden natural para producir efectos sin sus causas próximas. Véase, por ejemplo, SCG III, c. 99 (ed. Leonina, vol. 14.307); De pot., q. 3, a. 7, ad 16 (ed. Marietti, vol. 2.56); ST I, q. 105, a. 1, ad 3 (ed. Leonina, vol. 5.471); ST I, q. 105, a. 6 (ed. Leonina, vol. 5.477).

98. ST I, q. 65, a. 4, ad 2 (Ed. Leonine, vol. 4.153): "Formae participatae in materia re-ducuntur, non ad formas aliquas per se subsistentes rationis eiusdem, ut Platonici pos-uerunt; sed ad formas intelligibiles vel intellectus angelici, a quibus per motum proce-dunt; vel ulterius ad rationes intellectus divini, a quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint". Se añadió énfasis.

La referencia que hace Tomás aquí a los formarum semina nos recuerda la doctrina agustiniana de las rationes seminales. Sin embargo, la doctrina agustiniana presenta a los agentes naturales como agentes que producen efectos que fueron implantados por Dios en el primer momento de la creación. Por el contrario, como vemos aquí, la doctrina de Tomás de la causalidad natural se basa en la noción aristotélica de la potencia pasiva de la materia. Aun así, Tomás intenta integrar la doctrina agustiniana de las rationes seminales en su sistema. Véase ST I, q. 115, a. 2 (ed. Leonina, vol. 5.540-41). Con respecto a la doctrina agustiniana de las razones seminales, véase De Gen ad litt., V, 23 (CSEL, vol. 28.168:21-25); ibid., VI, 10 (CSEL, vol. 28.182:18-25).
183:1–13); ibíd., IX, 17 (CSEL, vol. 28.291:15–23). Véase también Clark, Augustine, 36–37; Gil-son, Christian Philosophy of Saint Augustine, 207–8; TeSelle, Augustine the Theologian, 214–21.

99. Como explica Meehan, "en la medida en que este movimiento es una aplicación, estrictamente hablando, de una virtud permanente dentro de la causa inferior, Dios es simplemente la causa (en su orden) del efecto que es propio de la causa secundaria. Sin embargo, en la medida en que este movimiento es una participación transitoria en una virtud superior, Dios hace que el agente inferior alcance un efecto que le es propio. Él perfecciona ambas formalidades siempre mediante un mismo movimiento virtual" (Meehan, Efficient Causality, 300).

100. SCG III, c. 70 (ed. leonina, vol. 14.207).

Machine Translated by Google

causal

Más que excluir la causalidad natural, el poder de Dios es como un mediador que une el poder de un agente natural con su efecto. 101 Es cierto que Dios tiene más influencia sobre un efecto natural puesto que es la primera causa, pero como explica Tomás, el efecto se parece más al agente natural puesto que ese agente, de cierta manera, determina la acción de Dios para ese efecto particular. 102 Además, la capacidad del agente natural para determinar la acción de Dios es posible porque se le ha dado el poder de educir la forma a partir de la potencia de la materia. Así, Tomás concluye que "así como el poder divino (es decir, el primer agente) no excluye la acción de un poder natural, tampoco la primera forma ejemplar (que es Dios) excluye la derivación de formas a partir de otras formas inferiores que producen formas como ellas mismas". 103

Resumen

Ahora tenemos una mejor imagen de la causalidad ejercida por las ideas divinas. Como sucede con los ejemplos en general, estos ejemplos en la mente de Dios son causas formales extrínsecas. Al postular la existencia de tales formas, Tomás comparte algo en común con los platónicos a quienes critica con frecuencia; sin embargo, a diferencia de estos, rechaza la noción de que las ideas divinas causan cosas a través de una emanación necesaria. Más bien, la causalidad de estas formas extrínsecas procede de un acto de la voluntad de Dios, no de la necesidad de su voluntad.

101. En II Sent., d. 1, q. 1, a. 4 (Mandonnet ed., vol. 2.26): "Unde operatio creadoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum: et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturae, non excludit quin deus inmediata in rebus omnibus operetur, inquantum virtus sua est sicut medium conjungens virtutem cujuslibet cau-sae secundae cum suo effectu".

102. De ver., q. 5, a. 9, ad 10 (Ed. Leonine, vol. 22.1.167:458–65): "Causa prima magis dicitur influere quam secunda in quantum eius effectus est intimior et permanente in causato quam effectus causae secundae; effectus tamen magis similatur causae se-cundae quia per eam determinatur quodam modo actio primae causae ad hunc effec-tum".

103. De pot., q. 3, a. 8, ad 17 (Marietti ed., vol. 2.630): "Sicut virtus divina, scilicet primum agens, non excludit actionem virtutis naturalis, ita nec prima exemplaris for-ma, quae est Deus, excludit derivationem formarum ab aliis inferioribus formis, quae ad sibi similes formas agunt".

Machine Translated by Google

Naturaleza. Tomás sostiene que Dios necesariamente tiene ideas de todas las cosas posibles, pero las ideas que realmente ejemplifican las cosas creadas lo hacen sólo como resultado de su libre elección.

Vimos, además, que si bien los ejemplos divinos son en sí mismos formas, son sin embargo la causa de todos los principios que entran en las cosas creadas, incluyendo tanto la forma como la materia.
El Dios de Tomás no es el dator formarum descrito por ciertos moderni avicenianos de su tiempo. Propiamente hablando, las ideas ejemplares de Dios no son principios generadores sino creadores, que concrean la forma en la potencia de la materia. Sin embargo, aunque estos ejemplos no sean causas próximas de la generación, son causas principales en cuanto causas universales de las formas naturales. Esto es así porque la forma como tal no es el efecto propio de los agentes naturales. Sin embargo, en la medida en que los agentes naturales son los instrumentos de los agentes universales, sí participan en la causalidad de la forma tomada en forma absoluta. Por lo tanto, Tomás sostiene que las formas naturales consideradas a este respecto se derivan del movimiento de los cielos, movimiento que a su vez se reduce a las especies inteligibles en el intelecto angélico y, en última instancia, a las ideas en la mente de Dios.

Sin embargo, los agentes naturales poseen sus propias acciones, acciones que se derivan de sus formas propias. El efecto de estas acciones es hacer que esta forma llegue a existir en esta materia. Por lo tanto, el ejemplarismo de las ideas divinas no excluye la acción natural, sino que la facilita, porque es a través de las agencias combinadas de Dios y el agente natural que llega a existir un efecto natural.
"No de modo que el mismo efecto se atribuya a una causa natural y al poder divino, como si una parte fuera hecha por Dios y otra por el agente natural", explica Tomás, "sino de modo que, de manera diferente, todo el efecto proviene de cada uno: así como todo el mismo efecto se atribuye a un instrumento y también al agente principal". 104

104. SCG III, c. 70 (Ed. Leonina, vol. 14.207): "Patet etiam quod non sic idem effec-tus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a natu-rali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum: sicut idem effectus to-tus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus."

Machine Translated by Google

causal

Habiendo considerado en este capítulo cómo las ideas divinas se relacionan con las criaturas como las causas se relacionan con sus efectos, nos queda en el capítulo final examinar esta misma relación pero desde la perspectiva del efecto como participante de su causa. En otras palabras, debemos considerar cómo la explicación de las ideas divinas de Tomás encaja en la estructura de su teoría de la participación.105

105. Una versión anterior de este capítulo apareció originalmente como “La causalidad de las ideas divinas en relación con los agentes naturales en Tomás de Aquino”, en International Philo-sophical Quarterly 44 (2004): 393–409.

Machine Translated by Google

Si

Par

anuncio

Ex

^

La teoría del ejemplarismo está estrechamente relacionada con la teoría de la participación; mencionar la primera es recordar la segunda. Por lo tanto, cualquier discusión sobre el ejemplarismo estaría incompleta sin una consideración de la participación. A partir de la teoría de las ideas de Platón, los filósofos han propuesto una doctrina de la participación como explicación de la dependencia que tienen las cosas de sus ejemplares. Por lo tanto, no es sorprendente encontrar que, al tratar las ideas divinas, Tomás también aborde la noción de participación.

En este capítulo, examinaremos la doctrina de la participación de Tomás en general, así como su relación con su teoría del ejemplarismo divino. Pero antes de hacerlo, será útil que consideremos primero su interpretación de la explicación de la participación de Platón. Tal consideración no sólo nos revelará los pensamientos de Tomás sobre la doctrina de Platón, sino que nos dará una idea de la propia teoría de la participación de Aquino.

Machine Translated by Google

La respuesta de Thomas a P

Participó

Ya se ha señalado que el conocimiento que tiene Tomás del pensamiento de Platón se deriva casi en su totalidad (o incluso en su totalidad) de fuentes de segunda mano.1 Basándose en estas fuentes, Tomás explica que Platón postuló la existencia de Ideas que subsisten por separado como especies de cosas sensibles. Las Ideas de Platón se presentan así como la causa del ser mismo de estas cosas, puesto que estas últimas participarían de las Ideas.2 Por ejemplo, siguiendo esta explicación, Sócrates es un hombre porque participa de la Idea del Hombre.3

Según la lectura de Tomás, la participación de Platón implica una asimilación de un participante (una cosa sensible) a una Idea participada por la cual ese participante recibe una impresión (impressio). de la Idea.4 Recibe esta impresión, explica, porque la Idea se mezcla (permiscere) con las cosas sensibles.5 Por lo tanto, la Idea del Hombre hace que Sócrates exista en cuanto hombre al mezclarse con él. Además, la Idea del Animal hace que éste exista como animal también al mezclarse con él. Platón postuló una jerarquía de numerosas Ideas en la que participa cualquier cosa sensible.6 Mediante esta estructura de participación, explica Tomás de Aquino, Platón explicó la generación y existencia de todas las cosas sensibles.7

Dado lo que ahora sabemos sobre la doctrina de Tomás del ejemplarismo divino, podemos discernir inmediatamente diferencias significativas entre esta explicación de la participación y cualquier doctrina que el propio Tomás adoptaría. Para empezar, Tomás se opone a la postura de Platón de que las Ideas son las esencias de las cosas sensibles.

1. Véase cap. 1, n. 73.

2. SCG III, c. 69 (ed. leonina, vol. 14.199).

3. ST I, q. 6, a. 4 (ed. leonina, vol. 4.70).

4. ST I, q. 65, a. 4 (ed. leonina, vol. 5.152).

5. En I Meta., lect. 15, n. 229 (Marietti ed., 80).

6. Cuestionarios. disp. de an., q. 11 (edición leonina, vol. 24–1.99.181–88).

7. En VII Meta., lect. 6, n. 1381 (edición Marietti, 409); En VII Phys., lect. 6, n. 926 (Leo-nueve ed., vol. 2.345.8).

Machine Translated by Google

Aristóteles señala que, puesto que estas Ideas existirían aparte de las cosas que participan en ellas, no podrían ser de ninguna manera la sustancia misma de esas cosas.8 De hecho, Tomás sostiene que esto no es menos cierto en el caso de las ideas divinas : no son ni pueden ser la sustancia misma de las cosas creadas.9

Además, la doctrina de la participación de Tomás no podía implicar el tipo de mezcla entre ejemplar y ejemplar que él ve en la teoría de Platón. Como vimos en el capítulo 5, aunque las ideas divinas son las formas de las cosas, no son intrínsecas a las cosas que forman. 10 Si lo fueran, entonces Dios mismo entraría en la composición de las criaturas, lo cual es imposible. 11 Por lo tanto, las ideas divinas no se mezclan con las cosas que ejemplifican.

En cuanto a la noción de Platón de que las cosas sensibles se generan participando en Ideas que subsisten por separado, Tomás sigue la crítica de Aristóteles. Como explica, estas Ideas son supuestamente principios eternos e inmutables. Si los individuos se generaran participando en ellas, estos participantes compartirían su semejanza y también serían eternos e inmutables. Pero claramente no lo son.12 Una vez más, Tomás sostiene que esta conclusión sobre

Las Ideas de Platón no son menos ciertas en lo que respecta a su propia doctrina de lo divino.

Ideas: como hemos visto, Tomás no las considera principios generativos sino, más bien, creativos.13

Siguiendo nuevamente a Aristóteles, Tomás critica la teoría de la participación de Platón porque multiplica innecesariamente las entidades: Sócrates participaría, no sólo en la Idea del Hombre, sino en toda otra Idea que le corresponda, ya sea la Idea del Animal o

8. En I Meta., lect. 15, n. 236 (Marietti ed., 81–82). Cfr. Metafísica, 1.9.991a19–32 (Ed. Barnes, vol. 2, 1566–67).

9. De ver., q. 2, a. 4, ad 6 (edición leonina, vol. 22.1.58:267–68).

10. Véase la sección “Las ideas divinas como causas formales”. Véase también De ver., q. 3, a. 1, sed. contra 3 (edición leonina, vol. 22.1.98:101–5).

11. ST I, q. 3, a. 8 (ed. leonina, vol. 4.48); SCG I, c. 27 (ed. leonina, vol. 13.85–86).

12. En I Meta., lect. 15, n. 237 (ed. Marietti, 82). Metafísica, 1.9.991b3–7 (ed. Barnes, vol. 2.1567).

13. Véase la sección “¿El ejemplarismo divino compromete la agencia natural?” cap. 5. Véase también De ver., q. 3, a. 1, ad 5 (edición leonina, vol. 22.1.101:310–13).

Machine Translated by Google

Incluso de los bípedos. Que haya tal multiplicidad de ejemplares es inadecuado, argumenta Tomás. 14 Si el animal fuera una cosa y los bípedos otra, no habría un solo animal bípedo. 15 Tomás también rechaza esta clase de multiplicidad de ejemplares entre las ideas divinas ; aunque hay una diversidad de nociones de géneros y especies en la mente de Dios, estas nociones son meramente ideas especulativas. Respecto de aquellas ideas que son realmente prácticas (es decir, los ejemplares), cada cosa creada tiene solo una que la ejemplifica: una idea que corresponde a sus características individuadas, su especie y sus géneros. Esto es así porque en un ser como Sócrates, las características de Sócrates, hombre y animal no se distinguen según la realidad. 16 La posición de Tomás implica que un ser creado participaría en una sola idea: su propio ejemplar individual.

Por último, Tomás nos dice que el modelo de participación de Platón no implica ni causalidad eficiente ni causalidad final, pues las Ideas que describe son meramente causas formales.17 Sin embargo, como hemos visto, aunque para Tomás el ejemplarismo se reduce propiamente al orden de la causalidad formal, implica también causalidad eficiente y causalidad final. Este hecho sugiere que para él la participación también implica los tres modos de causalidad.

Al examinar la crítica de Tomás a la participación platónica, entonces, comenzamos a tener una idea de lo que implica su propia teoría de la participación, así como de cómo se relacionaría con su explicación de las ideas divinas. En resumen, sabemos que para Tomás, (1) la participación no implica que las ideas divinas entren en composición con los seres creados, ni implica que actúen como esencias de los seres creados;

14. En I Meta., lect. 15, n. 234 (Marietti ed., 81). Metafísica, 1.9.991a23–b1 (Barnes ed., vol. 2.1566–67).

15. De sub. sep., c. 11 (ed. Leonine, vol. 40.61–62:48–56). Siguiendo a Aristóteles, Thom-as también critica la postura de Platón de que las Ideas más específicas participan en las más generales, puesto que los ejemplares serían, por tanto, ejemplares y copias (In I Meta., lect. 15, n. 235 [ed. Marietti, 81]. Metaphysics, 1.9.991a23–b1 [ed. Barnes, vol. 2.1566–67]).

16. De ver., q. 3, a. 8, anuncio 2 (vol. 22.1.116:74–84).

17. En I Meta., lect. 15, n. 237 (Marietti ed., 82); lect. 17, n. 259 (Marietti ed., 90); lect. 11, nn. 178–79 (Marietti ed., 61).

Machine Translated by Google

(2) Además, para él la participación no implica que las ideas divinas generen cosas sensibles, sino que actúen como principios creadores. (3) Si sostiene que las criaturas participan de hecho en las ideas divinas, esta participación no implicaría que ninguna criatura participara realmente en una multiplicidad de ideas.18 (4) Finalmente, hay razones para creer que para Tomás la participación implicaría no sólo causalidad formal sino también causalidad eficiente y final. Estas conclusiones, sin embargo, nos dicen más sobre lo que su doctrina no dice .
Si queremos discernir cómo se relaciona esta doctrina con su explicación de las ideas divinas, tendremos que considerar precisamente qué cree Tomás que implica la participación.

¿Qué quiere decir Thomas con “Par”?

Thomas hace referencia a la participación en numerosos lugares a lo largo de sus escritos, pero su consideración más explícita y detallada del asunto se encuentra en su comentario al De Hebdomadibus de Boecio (1257-59). 19 En la obra comentada, Boecio considera la manera en que se dice que las sustancias son buenas, preguntando cómo pueden ser buenas en la medida en que existen aunque no sean sustancialmente buenas. En el curso de esta consideración, aborda el significado de la participación. Al comentar la pregunta de Boecio, Thomas presenta concisamente las cuestiones planteadas en este tratado: “Algo se dice de algo de dos maneras: de una manera sustancialmente, de otra manera por participación. La pregunta, por lo tanto, es si los seres son buenos esencialmente (per essentiam) o por participación. Ahora bien, para entender esta pregunta debemos considerar que en la pregunta se presupone que [para] algo 'ser esencial' y 'ser por participación' son opuestos”. 20

18. Al menos en gran medida. Más adelante abordaré la participación en accidentes.

19. Torrell observa que “el estado actual de la investigación no nos permite especificar la fecha posterior, ni sus circunstancias” (Torrell, 345–46). Véase Leonine ed., vol. 50.263–64.

20. En De hebd., c. 3 (edición leonina, vol. 50.275–76:40–49): “Dicit ergo primo quod

Machine Translated by Google

Más adelante en su comentario, Thomas explica que un ser (ens) o "lo que es" (id quod est) es porque participa en el esse. Procede a considerar la observación de Boecio de que "lo que es" (quod est) puede participar de algo, y en el curso de esta consideración Thomas ofrece un análisis del significado de participación.
"Participar (participare)", explica, "es, por así decirlo, tomar parte (partem capere)". Así, cuando algo recibe de una manera particular lo que otro tiene de una manera universal, se dice que participa de lo que el otro tiene.21 Thomas procede luego a describir tres maneras diferentes en las que puede ocurrir tal participación.

En cuanto al primer modo de participación, nos da simplemente dos ejemplos: según este modo, se dice que el hombre participa en el animal y que Sócrates participa en el hombre. 22 Aunque estos son sólo ejemplos, podemos inferir de ellos que puede decirse que cualquier especie participa en su género y que cualquier individuo participa en su especie, y esto es precisamente porque ninguno de los participantes tiene el contenido inteligible (ratio) de su respectiva perfección según la universalidad completa de esa perfección. Este primer modo ha sido tradicionalmente interpretado por los estudiosos como una participación lógica más que real, aunque Tomás no lo llama explícitamente así. 23 Esta lectura se desprende de la necesidad de conciliar algunas observaciones aparentemente contradictorias sobre la participación de Tomás en otros textos. Como acabamos de señalar, aquí en el com

---

supposito omnia esse bona preguntarndum est de modo, quomodo scilicet bona sunt. Dupliciter autem aliquid de aliquo dicitur, uno modo sustancialiter, alio modo per par-ticipationem. Est ergo quaestio utrum entia sint bona per essentiam vel per partici-pationem. Ad intellectum autem huius quaestionis considerandum est quod in ista quaestione supponitur quod aliquid esse per essentiam et per participaem sunt opposita."

21. En De hebd., c. 2 (Ed. Leonine, vol. 50.271:68–71): "Secundam diferenciem po-nit ibi: Quod est participare etc. Quae quidem diferencie sumitur secundum ratio-nem participais. Est autem participare quasi partem capere. Et ideo quando aliq-uid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud. . . ."

22. En De hebd., c. 2 (ed. leonina, vol. 50.271:74–77).

23. Véase Fabro, La nozione, 27–28, 145–46, 149–50; Geiger, La participación, 48–49; te Velde, Participación y sustancialidad, 76-82; Wippel, Pensamiento metafísico, 96-97

Machine Translated by Google

En el De Hebdomadibus, describe una especie como participante de su género y un individuo como participante de su especie. Sin embargo, en su comentario a la Metafísica, Thomas observa lo contrario: “Un género no se predica de una especie por participación sino por esencia. El hombre es un animal esencialmente, no sólo participa en algo de animal”. 24

Como hemos visto antes, Tomás observa en su comentario al De Hebdomadibus que el ser esencial (substancial-iter) se opone al ser por participación. Sin embargo, después de señalar esto, procede a explicar allí que, si bien esta oposición sería cierta para Platón, quien postuló que la idea de animal es distinta de la de hombre, no lo es para Aristóteles. En efecto, Tomás observa que la esencia del animal no existe aparte de la diferencia específica del hombre; por lo tanto, concluye que, según la opinión de Aristóteles, nada impide que lo que se predica de una cosa por participación también se predique de ella esencialmente.25

Pero ¿cómo puede algo predicarse de otro a la vez por participación y esencialmente? ¿Se contradice Tomás? No, si cada predicación se hace de manera diferente. Como ha señalado Fabro, si seguimos la doctrina aristotélica de la inmanencia, es según sus contenidos ontológicos que los géneros y las especies se predican esencialmente de sus respectivos sujetos. 26 Sin embargo, los sujetos receptivos poseen el contenido inteligible de estas perfecciones.

24. En VII Meta., lect. 3, norte. 1328 (Marietti ed., 329): “Genus autem non praedicatur de speciebus per participaem, sed per essentiam. Homo enim est animal esencial-iter, non solum aliquid animalis participantes. Homo enim est quod verum est animal”.

25. En De hebd., c. 3 (Leonine ed., vol. 50.276:55–63): “Sed in alio participais modo, quo scilicet species participat genus, hoc etiam verum est secundum sententiam Platonis qui posuit aliam esse ideam animalis et bipedis hominis; sed secundum Aristotelis sententiam qui posuit quod homo vere est id quod est animal, quasi essentia animalis non existente praeter diferenciam hominis, nihil prohibet id quod per participaem dicitur etiam sustancialiter praedicari.” Cfr. Cárcel. 2, q. 2, a. 1 (Leo-nine ed., vol. 25–2.214–15:51–72).

26. Cornelio Fabro, “La hermenéutica intensiva de la filosofía tomista: la noción de participación”, Review of Metaphysics 27, Edición conmemorativa Thomas Aquinas 1224–1274 (1974): 471.

Machine Translated by Google

De un modo parcial, y por eso también los géneros y las especies se predican de estos sujetos por participación, pero se trata de una participación sólo según la razón, puesto que se trata de una participación de inteligibilidad menos extensa en una más extensa. Por eso, este primer modo de participación puede ser llamado participación lógica.27

En cuanto al segundo modo de participación, Tomás nos proporciona de nuevo ejemplos sencillos: según este modo, un sujeto participa en un accidente y la materia participa en la forma. Como en el primer modo de participación, tenemos de nuevo algo que recibe de un modo particular lo que otro tiene de un modo universal, pues, como señala Tomás, tanto las formas sustanciales como las accidentales son comunes según su estructura inteligible y están determinadas por su sujeto. 28 Sin embargo, a diferencia del primer modo de participación, éste no es lógico sino ontológico o real. Aquí, el sujeto participa realmente en la forma que recibe; el resultado es una composición entre el receptor y la perfección recibida. 29

Por último, en cuanto al tercer modo de participación, Tomás nos proporciona una vez más un ejemplo sencillo: según este modo, se dice que un efecto participa de su causa, especialmente, señala, cuando el efecto no es igual a la potencia de su causa. Así, por ejemplo, podemos decir que el aire participa de la luz del sol, puesto que no recibe esa luz con el mismo brillo que recibe el sol. 30 Este modo de participación parece implicar lo que Tomás llama en otro lugar causalidad equívoca, que analizamos en el capítulo 5.
Al igual que el segundo modo de participación, este tipo es ontológico o real.

Después de haber expuesto estos tres modos de participación, Thomas procede a considerar las formas en que se puede y no se puede decir que el acto de ser (esse) participa en algo. Dado que el esse en sí mismo es más

27. Wippel, Pensamiento metafísico, 97.
28. En De hebd., c. 2 (ed. leonina, vol. 50.271:77–80).
29. Wippel, Pensamiento metafísico, 98.
30. En De hebd., c. 2 (ed. leonina, vol. 50.271:80–85).

Machine Translated by Google

En común, concluye que no participa en nada más.
Lo que es o el ser (ens) es también lo más común, pero no obstante puede decirse que participa en el esse, no en la forma en que lo menos común participa en lo más común, explica Thomas, sino en la forma en que lo concreto participa en lo abstracto.31 Para nuestros propósitos, basta aquí simplemente con haber señalado los tres modos que describe. Después de haberlos examinado, ahora tenemos una comprensión general del significado que él atribuye a la participación. Para comprender mejor este significado, nos centraremos a continuación en lo que los estudiosos han hecho de él, centrándonos en particular en las interpretaciones de Fabro, Geiger y Wippel.32

Diferentes interpretaciones

Participación

Desde la época de la Segunda Guerra Mundial, los estudiosos han ido reconociendo cada vez más la importancia de la teoría de la participación de Thomas. Este avance se ha debido en gran medida a los esfuerzos de Cornelio Fabro y Louis Geiger. Sin embargo, si bien ambos estudiosos comparten un reconocimiento común de la importancia de esta teoría en el sistema de Thomas, no obstante difieren en cuanto a cómo creen que debe entenderse esa teoría.

En su obra formativa La nozione metafisica di partecipazione, Fab-ro identifica lo que ve en los escritos de Thomas como dos modos fundamentales de participación: lo que él llama “participación predicamental-unívoca” y “participación trascendental-analógica”.

31. En De hebd., c. 2 (ed. leonina, vol. 50, 271:85-113). Para un análisis de esta consideración, véase Wippel, Metaphysical Thought, 98 y ss.

32. Los autores de esta lista no agotan de ninguna manera la investigación sobre este tema, pero arrojan luz de manera muy eficaz sobre aquellas cuestiones que son relevantes para nuestra consideración. Para otros trabajos sobre este tema, véase Little, Platonic Heritage; Henle, Thomas and Platonism; W. Norris Clarke, “The Limitation of Act by Potency in St. Thomas: Aristotelianism or Neoplatonism?” (La limitación del acto por la potencia en Santo Tomás: ¿aristotelismo o neoplatonismo?) , The New Scholasticism 26 (1952): 167–94; id., “The Meaning of Participation in St. Thomas”, (El significado de la participación en Santo Tomás), Proceedings of the American Catholic Philosophical Association (Actas de la Asociación Filosófica Católica Estadounidense) . 26 (1952): 147–57; te Velde, Participación y sustancialidad

Machine Translated by Google

En cuanto al primer modo, explica Fabro, todos los participantes individuales comparten la misma formalidad que tienen a través de su contenido esencial. Estos participantes realmente existen en sí mismos, pero aquello en lo que participan no existe; más bien, existe sólo en los participantes. 33 Además, tanto el participante como el participante pertenecen al reino de la sustancia finita esbozada en las Categorías de Aristóteles. Es por esta razón que Fabro llama a esta "participación predicamental ". E identifica tal participación con los dos primeros modos esbozados por Thomas en su comentario al De Hebdomadibus. Así, la participación predicamental de Fabro incluye tanto la participación lógica como la participación en la lógica. un modo de participación real, a saber, aquel por el cual la materia participa en la forma o un sujeto en sus accidentes.34 Puesto que la participación predicamental es el fundamento de las perfecciones genéricas y específicas, Fab-ro explica que se trata de formalidades unívocas.35

En contraste con la participación predicamental, la participación trascendental no implica que los participantes compartan de la misma manera una formalidad, sino que participan en una perfección dada según una deficiencia de semejanza. Tal perfección, a diferencia de las de la participación predicamental, existe fuera del participante, ya sea como propiedad de una entidad superior, ya sea en sí misma como una formalidad pura y subsistente en su plena posesión, por ejemplo, como seres (en-tia) que participan en el esse. Dado que las perfecciones en las que se participa aquí son compartidas por los participantes según diferentes grados y no se puede predicar de ellos unívocamente, este es un modo analógico de participación, y Fabro lo considera como el significado más fuerte de "participación". 36

Así, pues, considera que una criatura es un ser por participación de una doble manera: primero, según el orden trascendental en cuanto que es un compuesto de esencia y esse; y segundo, según el orden predicamental en cuanto que es un compuesto.

33. Fabro, La nozione, 317-18.
34. Fabro, La nozione, 145-46.
35. Fabro, Participación y causalidad, 626; id., "Hermenéutica intensiva", 471.
36. Fabro, La nozione, 318.

Machine Translated by Google

de materia y forma, o de sustancia y accidentes.37 Aunque subraya la distinción entre estos dos modos de participación, Fabro es cuidadoso al señalar que Tomás los considera en estrecha relación entre sí.38 Sin embargo, en relación con esta estructura de participación, Fabro subraya la importancia de la composición real entre esencia y esse dentro de una criatura. Como explica, "dado que la esencia de una criatura tiene también su propio acto de ser participado (actus essendi), su actualización no es meramente una relación de dependencia extrínseca, sino que se basa en el acto de esse en el que participa y que conserva dentro de sí y es el término propio de la causalidad divina".39

^

Al igual que Fabro, Louis Geiger distingue en los escritos de Thomas dos modos de participación: lo que él llama "participación por composición" y "participación por similitud" o "jerarquía formal". Geiger sostiene que históricamente han sido dos sistemas distintos, pero Thomas acaba adoptando ambos. Como explica Geiger en La participation dans la philosophie de s. Thomas d'Aquin, el elemento fundamental del primer tipo de participación es la composición misma, es decir, de un receptor y de aquello que recibe. Participar en este sentido, entonces, es poseer algo que uno ha recibido. Si el sujeto receptor es menos perfecto que su perfección recibida, el sujeto limitará esa perfección. Así, explica Geiger, la limitación ocurre en casi todos los casos de composición. Los sistemas filosóficos que adoptan este tipo de participación (como el platonismo) explican la limitación en razón de la composición misma. A la luz de estas observaciones, Geiger ofrece la siguiente definición de participación por composición: "la recepción y, en consecuencia, la posesión de un elemento que desempeña el papel de forma por un sujeto que desempeña el papel de materia". 40

37. Fabro, "Hermenéutica intensiva", 480–81.

38. Ibíd., 471–72.

39. Ibíd., 481.

40. Geiger, La participacion, 27–28: "On peut donc la définir de la manière suivante: la participación es la recepción y consecuencia de la posesión de un elemento, juega el rol de forma, par un sujeto juega el rol de matière."

Machine Translated by Google

El segundo sistema de participación que describe, la participación por similitud o jerarquía formal, implica estados de mayor y menor perfección y se funda precisamente en esta desigual perfección. Como explica Geiger a propósito de este sistema, "la participación expresa el estado disminuido, particularizado y, en este sentido, participado de una esencia cada vez que no se realiza en la plenitud absoluta de su contenido formal". Así, si dos cosas imitan la misma fuente para su perfección, cada una lo hace en su propio grado. Este sistema de participación puede implicar también la composición, pero incluso entonces el principio de limitación no se presenta como resultado de la composición misma; más bien, los sistemas filosóficos que adoptan este tipo de participación (como el neoplatonismo) explican la limitación en razón de la desigualdad formal que hemos descrito.41

Por lo tanto, como explica Geiger, estos dos sistemas de participación no se distinguen entre sí por la presencia o ausencia de composición en el participante, sino más bien por su explicación de la limitación. Si la composición explica la limitación de la perfección recibida, entonces tenemos un ejemplo de participación por composición. Si, en cambio, la limitación es anterior por naturaleza a cualquier composición, entonces tenemos un ejemplo de participación por similitud o jerarquía formal. Una vez más, Geiger considera que estos dos tipos de participación son sistemas distintos. Sin embargo, es cuidadoso al señalar que no tienen por qué ser excluyentes. La participación por composición podría considerarse como una explicación de las estructuras complejas de los seres de nuestra experiencia: una explicación destinada simplemente a hacernos más inteligible la participación por jerarquía formal.

De hecho, sostiene Geiger, esto es precisamente lo que encontramos en la metafísica de la participación de Thomas.42

Según Geiger, Thomas reconoció que ninguno de estos

41. Geiger, La participación, 28-29. "La participación exprime l'état diminué, particular-isé, et, en ce sens, participé, d'une essence, chaque fois qu'elle n'est pas réalisée dans la plénitude absolue de son contenu formel." El énfasis está en el original.

42. Ibíd., 29–30.

Machine Translated by Google

La participación por composición es suficiente sin la otra: la participación por composición es incapaz de explicar el origen de la multiplicidad formal o del sujeto que limita las formas, mientras que la participación por jerarquía formal parece incapaz de explicar la composición entre materia y forma, esencia y esse, o sujeto y accidente.43 Por lo tanto, Tomás adopta ambos sistemas. Geiger, sin embargo, sostiene que, no obstante, Aquino asigna primacía al último.44

En el comentario al De Hebdomadibus, Geiger se centra únicamente en el segundo y tercer modo de participación descritos allí, puesto que el primero se inscribe en el orden de la razón y no en el de la realidad. Geiger señala que el segundo modo de participación (el de la materia en la forma y el de un sujeto en sus accidentes) implica composición. Esta composición da cuenta de la limitación en su propio orden, pero sostiene que debe haber una limitación previa para dar cuenta del propio sujeto de la composición. En cuanto al tercer modo de participación descrito por Thomas (el de un efecto en su causa), Geiger sostiene que si un efecto es producido por su causa, el efecto no puede recibir antes de existir aquello mismo que lo hace ser; en resumen, su limitación debe preceder a su composición.45

En cuanto a la relación de la esencia creada con el esse, Geiger reconoce que hay una composición de los dos principios en cualquier ser creado: los dos son realmente distintos, y la esencia es el principio propio de la limitación del esse dentro del ser. Sin embargo, si deseamos evitar una regresión infinita de composiciones limitantes, esta limitación del esse no puede deberse simplemente a la esencia como tal, ya que la es-sencia no existe antes de su acto de ser (esse), argumenta. Geiger concluye, por lo tanto, que debemos apelar aquí a una participación previa: la participación de la jerarquía formal por la cual los participantes comparten una mayor o menor semejanza con la Primera Perfección. Como explica, "la esencia que participa en (à) la existencia es en sí misma una

43. Ibíd., 301.
44. Ibíd., 392–98.
45. Ibíd., 48–52.

Machine Translated by Google

participación de la (de) Primera Perfección, de la que sólo transmite un aspecto limitado y fragmentario."46

La división de Geiger en cuanto a los dos sistemas de participación guarda cierta similitud con la división del propio Fabro; sin embargo, existen diferencias fundamentales entre sus dos interpretaciones de Thomas. Mientras que Geiger asigna primacía a la participación por similitud para explicar la limitación del esse en los seres finitos, Fabro asigna primacía a la composición. Fabro, además, considera que Geiger ha hecho una división demasiado estricta entre composición y jerarquía formal. Fabro sostiene que aceptar la división de Geiger es comprometer la distinción real entre esencia y esse en los seres finitos. 47 Sin embargo, a pesar de estas diferencias entre Geiger y Fabro, John Wippel ha sugerido más recientemente que sus interpretaciones pueden en cierto sentido reconciliarse en un único enfoque, siempre que cada una se considere dentro del contexto de su perspectiva ac

^

En El pensamiento metafísico de Tomás de Aquino, Wippel examina la participación y el problema de lo uno y lo múltiple.48 Al igual que sus predecesores, Wippel busca respuestas principalmente en el comentario de Tomás al De Hebdomadibus , centrando su atención en particular en la participación de los seres finitos en el esse (sustancial). En cuanto al primer modo de participación descrito por Tomás, Wippel explica que la participación en el esse no puede reducirse a

46. Ibíd., 60–61n3: "L'être, au sens plein, c'est le sujet concret: ens. Il est tel par son esencia, il est réel par son existencia. Et parce que la esencia, real y distinta de la existencia, es el principio propio de la diversidad y de la desigualdad en el ser, el problema se posee del origen de esta desigualdad, voire de sa possibilité. On ne peut évidemment expliquer esta limitación par una composición anterior. Ce serait confondre les principes de l'être et l'être subsistant. Ce serait aller à l'infini dans la serie des compo-sitions sans rien expliquer. Il faut faire appel à la participación par hiérarchie formelle: la esencia que participa en la existencia es elle-même una participación de la Perfection Première, dont elle ne dit qu'un aspecto limitado y fragmentario."

47. Fabro, "Hermenéutica intensiva", 469.

48. Wippel, Metaphysical Thought, cap. 4, 94–131. Una versión anterior de este capítulo apareció originalmente como "Tomás de Aquino y la participación", en Studies in Medieval Philosophy, ed. John F. Wippel, Studies in Philosophy and the History of Philosophy, vol. 17 (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1987), 117–58.

Machine Translated by Google

ese modo por varias razones: (1) porque la participación en el esse no es una participación lógica sino real; (2) porque implica una distinción real entre el participante y aquello en lo que participa; (3) porque el esse no se predica esencialmente del participante;49 y (4) porque la participación en el esse no permite la predicación unívoca, mientras que la participación lógica sí.50

En cuanto al segundo modo de participación, Wippel reconoce que, a diferencia del primero, se trata de una participación real que implica una distinción entre el participante y aquello que es participado. No obstante, ofrece varias razones por las que la participación en el ser tampoco puede reducirse a este modo. (1) En primer lugar, para que un sujeto participe en sus accidentes, el sujeto debe ya existir para que esta participación sea posible, una existencia que tiene sólo porque participa en el ser. Por lo tanto, concluye Wippel, la participación en el ser es más fundamental que la de un sujeto en sus accidentes. Y, añade, es más fundamental que la participación de la materia en su forma, ya que un compuesto materia-forma debe participar en el ser para existir. (2) En los dos ejemplos que Thomas da para ilustrar este segundo modo de participación, una tercera cosa o tertium quid es el resultado, ya que la participación de la forma en la materia resulta en la esencia de una cosa material, y (podríamos agregar) la participación de un sujeto en sus accidentes resulta en una nueva unidad accidental. Por el contrario, sin embargo, la composición de esencia y esse no resulta en una tercera cosa; esse es más bien el acto por el cual una "cosa" (es decir, la esencia) existe.51 (3) La tercera diferencia que Wippel saca a la luz es que en la composición materia-forma, la especificación del tipo de ser que resulta de la participación (por ejemplo, un ser) es un proceso que se produce cuando una "cosa" (es decir, una "cosa") se

49. Por esta razón, Tomás a veces describe el ser como un accidente en relación con la es-sencia. Sin embargo, como señala Wippel, "no quiere decir con esto que el ser (el acto de ser) sea un accidente predicamental, sino sólo que no es parte de la esencia de ninguna criatura". (Wippel, Metaphysical Thought, 106). Para la aclaración de este punto por parte de Tomás, véase In IV Meta., lect. 2, n. 558 (ed. Marietti, 187); Quod. 12, q. 4, a. 1 (ed. Leonine, vol. 25.2.404:27–37).

50. Wippel, Pensamiento metafísico, 103, 105–6.

51. Véase, por ejemplo, Quod. 2, q. 2, a. 1 (ed. Leonina, vol. 25.2.214–15).

Machine Translated by Google

(4) Por último, este segundo modo de participación, como el primero, permite la predicación unívoca. Sin embargo, como ya hemos señalado, el esse sólo puede predicarse analógicamente de lo que participa en él.

Habiendo eliminado estos dos primeros modos de participación, Wippel concluye que la participación de los seres en el esse corresponde al tercer modo que describe Tomás: el de un efecto en su causa, especialmente cuando el efecto no es igual en poder a esa causa. Pero ¿qué significa participar en el esse? Aquí, Wippel aporta algo de claridad a un punto que, como él mismo señala, ha recibido muy poca atención. 53 Cuando Tomás habla de seres que participan en el esse, no siempre utiliza el término esse en el mismo sentido: a veces lo utiliza para referirse al esse commune, a veces al esse subsistens (es decir, Dios), y otras veces lo utiliza para referirse al actus essendi de los seres finitos. Aun así, Wippel sostiene que en cada uno de estos tres sentidos, la participación en el esse corresponde al tercer modo de participación esbozado en el comentario al De Hebdomadibus.

Como explica, hablar de participación en el esse commune es decir que cada ser finito simplemente participa del esse sin poseer la plenitud de la perfección que significa el término. Hablar de participación en el esse commune no es postular una especie de universal subsistente platónico, sino decir que se dice que los seres individuales tienen esse pero no son idénticos a él. Aparte de estos seres individuales, el esse commune existe sólo según la razón. 54 Aquí, podríamos añadir como analogía que, así como Sócrates realmente participa en la forma común de la blancura aunque la blancura no exista realmente aparte de él, así también los seres individuales participan en el esse commune aunque éste tampoco exista realmente

52. Wippel, Pensamiento metafísico, 103–6.
53. Ibíd., 95.
54. Ibíd., 115–16, 120–21.

Machine Translated by Google

55 Sin embargo, Wippel concluye que la participación en esse commune pertenece al tercer modo de participación por dos razones: porque no pertenece a los dos primeros y porque está estrechamente asociada con la participación en esse subsistens, como veremos a continuación. 56

Como explica Wippel, a veces, cuando Tomás habla de participación en el ser, se refiere a la participación en el Primer Acto, o el Primer Esse, o el Primer Ser. Cuando lo hace, Tomás suele añadir que dicha participación es por semejanza o imitación. Tomás añade esta salvedad para enfatizar que esta participación no implica que los seres creados compartan o tomen parte del ser de Dios. Más bien, como explica Wippel, significa que cada ser finito tiene una semejanza o semejanza participativa de ese ser divino, es decir, cada uno tiene su propio actus essendi intrínseco, que es causado eficientemente en él por Dios. Al postular dicha participación en el ser divino como una participación de la semejanza divina, Tomás evita el problema del panteísmo. Así, la esencia divina permanece incomunicada e inparticipada aunque su semejanza sea, sin embargo, comunicada a todo ser creado.57 Dios es la causa ejemplar, eficiente y final de todo ser finito, y en la medida en que el actus essendi

De cada ser depende Dios, así también el esse commune.58

El tercer sentido de esse al que se refiere Tomás cuando habla de participación en el esse es el propio actus essendi del ser creado. Wippel señala que este uso puede parecerle inusual al lector en un primer momento. Sin embargo, como él mismo explica, es útil recordar que cuando Thomas habla de participación en este contexto, emplea el término participare como un verbo transitivo con esse como su objeto directo.59 Además,

55. Aquí debemos tener presente, por supuesto, que la participación de un sujeto en su accidente cae dentro del segundo modo de participación, mientras que la participación de un ser individual en esse commune no.

56. Wippel, Pensamiento metafísico, 116–17.

57. Ibíd., 120–21.

58. Ibíd., 116.

59. En apoyo de esta lectura, Wippel cita In I Sent., d. 19, q. 5, a. 2 (Mandonnet ed., vol. 1.491): “quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et un-usquisque intellectus participat lumen per quod recte de re judicat”.

Machine Translated by Google

Más aún, cuando Tomás habla de participación en el esse en esta tercera vía, está indicando implícitamente que los seres finitos participan en el esse commune, pues su propio actus essendi no agota su plenitud. Además, la participación en el esse commune, continúa señalando Wippel, no excluye la participación en el esse subsistens , ya que éste es su fundamento metafísico último. De hecho, es porque los seres finitos participan en la semejanza del esse subsistens que participan en el esse commune.60

A la luz de este análisis de la participación, Wippel concluye que los diferentes enfoques de Fabro y Geiger pueden, en cierto sentido, conciliarse. Para empezar, nos recuerda que ni la división de Fabro entre participación trascendental y predicamental ni la división de Geiger entre participación por composición y participación por similitud aparecen como tales en los escritos de Thomas. Sin embargo, aunque estos términos pueden no ser los propios de Thomas, elementos de lo que denotan están sin duda presentes en el comentario al De Hebdomadibus, así como en otros textos.61

El propio Wippel opta por adoptar la terminología de Geiger, aunque la modifica en cierta medida. Explica que la composición está implicada en la explicación que hace Tomás de la participación en el esse, es decir, la composición de la esencia y el actus essendi. Como hemos visto, Wippel sostiene que éste no es el tipo de composición que Tomás describe en su segunda parte de su comentario al De Hebdomadibus, pero insiste en que es una composición de todos modos. En los casos de participación real, el participante está unido a su perfección participada como potencia para actuar. Esto no es menos cierto en lo que respecta a la relación entre el principio de esencia en un ser finito y su propio actus essendi. Además, sostiene Wippel, Tomás sostiene que el acto como tal no es autolimitante. Si se encuentran casos limitados de esse en seres finitos, esto debe ser porque en tales seres el acto es recibido y limitado por un principio de potencia realmente distinto. Por esta razón, Wippel concluye que debemos postular una composición entre esencia y esse para expli

60. Ibíd., 120–21.
61. Ibíd., 127–28.

Machine Translated by Google

Esta limitación. Por lo tanto, contra Geiger y Rudi A. te Velde, concluye que, en este punto, la interpretación de Fabro es correcta.6

Puesto que el principio de esencia en un ser finito se crea simultáneamente con su actus essendi, Wippel concluye que hay poca justificación para la preocupación de Geiger de que tal apelación a la participación por composición pueda implicar algún tipo de preexistencia del principio de esencia. Wippel postula que esta preocupación podría deberse a la suposición de Geiger sobre la naturaleza de la composición. Es cierto que lo que él entiende que implica la participación por composición (es decir, en lo que respecta a la participación de la materia en la forma o de un sujeto en sus accidentes) no pertenece a la participación de los seres en el esse; sin embargo, sugiere Wippel, la aplicación limitada que hace Geiger del término "composición" no resta valor al hecho de que Thomas describe una composición dentro de los seres de esencia y esse: una que resulta en la limitación del esse.63

Wippel nos recuerda aquí dos puntos: 1) que las causas pueden ser simultáneamente causas unas de otras según diferentes líneas de causalidad y, por tanto, que los principios pueden ser mutuamente dependientes; y 2) que lo que es anterior en el orden de la naturaleza no lo es necesariamente en el orden del tiempo. Así, por una parte, podemos decir que el acto de ser (esse) hace que exista un ser finito (ens) al actualizar su principio de esencia; por otra parte, podemos decir que el principio de esencia recibe y limita simultáneamente ese acto de ser. De este modo, vemos que ninguno existe independientemente del otro y que cada uno es anterior en el orden de la naturaleza en lo que respecta a su función ontológica.64

Habiendo reconocido la verdad de la posición de Fabro respecto del papel de la composición en la teoría de la participación de Thomas, Wip-

62. Ibíd., 128. Para una justificación textual respecto de la posición de que el acto como tal no es autolimitante, véase John F. Wippel, "Thomas Aquinas and the Axiom that Unreceived Act Is Unlimited", Review of Metaphysics 51 (1998): 533–64.

63. Wippel, Metaphysical Thought, 128-129. Wippel señala en estas páginas que te Velde parece compartir la misma preocupación de Geiger (véase te Velde, Participation and Substantialit 82–83).

64. Wippel, Pensamiento metafísico, 129–30.

Machine Translated by Google

Wippel se ocupa entonces de lo que considera que es la verdad de la posición de Geiger. Como señala, una apelación a la composición explica el hecho de que un ser finito es de esta clase y no de cualquier otra, y por lo tanto que participa en el esse en su grado limitado, pero no explica completamente el principio de esencia en sí. La participación por composición debe implicar en última instancia una dependencia causal en los órdenes de causalidad eficiente y ejemplar en la medida en que Dios quiere que un ser creado imite su esencia divina de acuerdo con su respeto apropiado. Aquí, entonces, Wippel está de acuerdo con Geiger en que la participación por similitud o jerarquía formal es necesaria para explicar completamente el origen de la esencia creada.65

Wippel concluye, por tanto, que la teoría de Thomas sobre la participación en el ser implica tanto la composición como la asimilación. Sostiene, sin embargo, que la participación por composición es lo primero en el orden de descubrimiento para el filósofo. Al observar a los seres finitos, el filósofo es capaz de discernir que deben participar en el ser común. y que esta participación implica en ellos una distinción real entre el principio de esencia y el actus essendi. Sólo después
Wippel sostiene que la existencia de Dios ha sido demostrada, pero que la participación en el esse subsistens puede discernirse en la medida en que se ve a Dios como causa eficiente y ejemplar de todos los seres finitos. Por lo tanto, concluye que la participación por similitud o jerarquía formal viene después en el orden del descubrimiento. Sin embargo, goza de prioridad según el orden de la naturaleza (aunque no según el orden del tiempo), ya que se trata de una explicación en términos de causalidad ejemplar. Como explica Wippel, "Las criaturas existen realmente porque Dios quiere que existan y las causa eficientemente. Pero Dios puede querer que una criatura de cierto tipo exista solo si puede existir.
Y sólo puede existir si es visto por Dios como una forma posible de imitar la esencia divina".66

65. Ibíd., 130.

66. Ibíd., 131. Aclarando esta afirmación, Wippel señala: "A esto añadiría, para evitar cualquier posible malentendido, que esto no implica que la esencia creatural disfrute de alguna realidad actual en sí misma aparte de la esencia divina anterior a su

Machine Translated by Google

Conclusiones sobre T

Doctrina de la Parte

Como hemos visto, Tomás describe la participación como algo que recibe de una manera particular lo que otro tiene de una manera universal. El participante, por tanto, no posee la perfección participada según su plenitud, sino que la posee de una manera limitada. De ahí que la doctrina de la participación dé cuenta del hecho de que una única perfección pueda ser poseída por muchos sujetos diferentes. En suma, ofrece una respuesta al antiguo problema parmenídeo de lo uno y lo múltiple.67

La estructura de la participación, por tanto, implica un receptor y una característica o perfección recibida. Además, implica un tercer elemento. Como explica Tomás, "todo lo que participa [en] algo lo recibe de aquello de lo que participa, y en este sentido aquello de lo que participa es su causa". 68 En lo que respecta a la participación real u ontológica, además, el receptor se presenta como potencia para el principio recibido, que se presenta como acto. 69 En cuanto a la relación de esencia a esse, Tomás explica que

> Todo lo que es posterior al Ser Primero, puesto que no es su ser, tiene un ser que se recibe en algo por medio de lo cual se contrae ese ser . Así, en toda criatura, la naturaleza de la cosa que participa del ser es otra que la de ese ser participado. Y puesto que todo participa del Acto Primero por medio de

---

"La creación real de una entidad existente junto con su correspondiente acto de ser. La creación real de cualquier entidad de ese tipo, incluyendo tanto su esencia como su acto de ser, también requiere el ejercicio simultáneo de la causalidad eficiente divina".

67. Wippel, Pensamiento metafísico, 96–97.

68. De sub. septiembre, c. 3 (Ed. Leonine, vol. 40.46:11–15): "Omne autem participantes aliq-uid accipit id quod participat ab eo a quo participat, et quantum ad hoc id a quo par-ticipat est causa ipsius: sicut aer habet lumen participatum a sole, quae est causa il-minationis ipsius.

Al comentar este pasaje, Wippel observa que "este texto es interesante porque plantea tres puntos: (1) algo puede participar (en) alguna perfección (caso acusativo); (2) entonces participa en eso a partir de algo más (caso ablativo); (3) la fuente se identifica como la causa que explica la presencia de la perfección participada en el participante" (Wippel, Metaphysical Thought, 117).

69. ST I, q. 75, a. 5, ad 1 (ed. leonina, vol. 5.202).

Machine Translated by Google

asimilación en cuanto tiene ser, el ser participado en cada cosa debe compararse con la naturaleza que participa en ella, como el acto con la potencia.70

Por tanto, la esencia , al participar del ser , recibe la perfección del ser y la limita como la potencia limita el acto. Este acto recibido es su propio actus essendi individual. Pero vemos que la esencia también participa del primer acto por vía de asimilación, recibiendo así una semejanza con la esencia divina.71

Lo que resulta clave aquí, como hemos visto, es que la esencia divina permanece en sí misma inparticipada: no entra en composición con la criatura. Más bien, es la semejanza de la esencia divina la que es participada.72 Y esta semejanza es en sí misma el principio de todos los principios que entran en la composición de las cosas.73 Por lo tanto, la participación por composición debe depender en última instancia de la participación por similitud. Así pues, podemos concluir con Wippel que la estructura de participación de Thom-as incluye tanto la composición como la asimilación.74

70. De espíritu. creat., a. 1 (edición leonina, vol. 24.2.13–14:375–85): “Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ip-sum esse contrahitur: et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquo-que comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam.”

71. Véase, por ejemplo, In I Sent., d. 36, q. 2, a. 2 (ed. Mandonnet, vol. 1.842); ST I, q. 15, a. 2 (ed. Leonine, vol. 14.202). ST I, q. 44, a. 3 (ed. Leonine, vol. 14.460).

72. En II De div. nom., lect. 3, norte. 158 (Marietti ed., 51): “Nam in processione divina-rum Personarum ipsa eadem divina Essentia communicatur Personae procedenti et sic sunt plures Personae habentes divinam Essentiam, sed in processione creaturarum, ipsa divina Essentia non communicatur creaturis procedentibus, sed remanet incom-municata seu imparticipata; sed similitudo eius, per ea quae dat creaturis, in creaturis propagatur et multiplicatur et sic quodammodo Divinitas per sui similitudinem non per essentiam, in creaturas procedit et in eis quodammodo multiplicatur, ut sic ipsa creaturarum processio possit dici divina discretio, si respectus ad divinam similitudi-nem habeatur, non autem si respiciatur divina Esencia.”

73. Así, hablando del conocimiento de Dios de los singulares, Tomás observa que “spec-cies intelligibilis divini intellectus, quae est Dei essentia, non est immaterialis per abs-stractionem, sed per seipsam, principium existe omnium principiorum quae intrant rei listeningem, sive sint principia speciei, sive principia individui. Unde per eam Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia” (ST I, q. 14, a. 11, ad 1 [Le-onine ed., vol. 4.183–84]).

74. Wippel, Pensamiento metafísico, 118, 131.

Machine Translated by Google

^

Si consideramos los tres modos de participación que Tomás presenta en su comentario al De Hebdomadibus, podemos discernir rápidamente que el ejemplarismo de las ideas divinas no implica ninguno de los dos primeros modos. A diferencia del primer modo, este ejemplarismo implica una relación real de un ser finito (ens) con su idea divina, ya que un ser finito depende realmente de su idea ejemplar para existir como ese ser. Además, en contraste con las perfecciones participadas del primer modo de participación que sólo son lógicamente distintas del participante, una idea divina es ontológica o realmente distinta de lo que ejemplifica. A diferencia del segundo modo de participación, el ejemplarismo de las ideas divinas no implica una composición entre la idea y lo que ejemplifica. Si así fuera, la esencia de Dios entraría en la composición de una criatura, ya que las ideas divinas son ontológicamente lo mismo que la esencia divina. Sin embargo, como hemos visto, Tomás rechaza ese modelo panteísta por imposible.

Por un proceso de eliminación, entonces, podemos concluir que si el ejemplarismo de las ideas divinas implica un modo de participación, es el tercer modo: el de un efecto en su causa. Para poner el asunto en la terminología de Geiger, tal ejemplarismo implicaría participación por similitud más que por composición. De hecho, como hemos visto, Thomas identifica la noción de similitud o semejanza como una característica fundamental del ejemplarismo, ya que comúnmente describe un ejemplar como “aquello a semejanza de lo cual algo está hecho”. 75

Pero ¿qué es lo que se asemeja a una idea divina? ¿Es la esencia de un ser finito solamente? ¿O es la entidad completa de ese ser, su esencia y su existencia? ¿Esse juntos? Thomas no ofrece muchos detalles sobre este punto.

75. Véase la sección “¿Qué es un ejemplar” en el cap. 1. En Tomás, véase, por ejemplo, In Lib. de causa., prop. 14. “. . . exemplar est id ad cuius similitudinem fit aliud” (Saffrey ed., 85.12–13). Cfr. De ver., q. 3, a. 1 (edición leonina, vol. 22.1.99.177–82); Cárcel. 8, q. 1, a. 2 (Leo-nine ed., vol. 25.1.54.42–43); En la V División. nom., lect. 3, norte. 665 (Marietti ed., 249); ST I, q. 35, a. 1, ad 1 (ed. Leonina, vol. 4.372).

Machine Translated by Google

Hemos visto, en la pregunta 3, a. 8 del De veritate, que señala que una idea tomada en su sentido propio (es decir, como un ejemplar) corresponde a la especie, el género y las características individuales de un ser creado, todas ellas notas aparentemente esenciales.76 Antes, en la pregunta 2, a. 4 de la misma obra, observa que "Dios conoce una cosa en una idea, es decir, a través de una idea que es la semejanza de todo lo que está en la cosa, tanto accidental como esencial, aunque [la idea] en sí misma no es un accidente de una cosa ni su esencia". 77 Aquí, nuevamente, encontramos que una idea divina no se presenta como la semejanza del acto de ser (esse) de una cosa. Si tomáramos esta lista como exhaustiva, entonces, podríamos concluir que las ideas divinas solo ejemplifican esencias creadas y sus accidentes.

Otros pasajes, sin embargo, parecen describir el esse de un ser finito como también compartiendo en una similitud la idea ejemplar de ese ser. En En Envié, Santo Tomás señala que "una idea que está en la mente divina es la causa de todo lo que está en una cosa; por lo tanto, a través de una idea, Dios no sólo conoce la naturaleza de una cosa, sino también que esta cosa es en tal momento (sed etiam hanc rem esse in tali tempore), y todas las condiciones que acompañan a una cosa ya sea del lado de la materia o del lado de la forma". 78 Aquí, cuando Tomás se refiere al conocimiento de Dios del esse de la cosa, se está refiriendo a la existencia fáctica de la cosa más que a su acto existencial. No obstante, lo primero presupone lo segundo.

Encontramos una indicación más fuerte de una correspondencia del ser creado con las ideas divinas en el apartado 2, a. 3 del De veritate. Allí, en un

76. De ver., q. 3, a. 8, ad 2 (edición leonina, vol. 22.1.116:74–84).

77. De ver., q. 2, a. 4, ad 6 (edición leonina, vol. 22.1.58:261–71): "Deus cognoscit res in propria natura si ista determinatio referatur ad cognitionem ex parte cogniti; si autem loquamur de cognitione ex parte cognoscentis sic cognoscit res in idea, id est per ide-am quae est similitudo omnium quae sunt in re, et accidentalium et esencialium, qua-mvis ipsa non sit accidens rei neque essentia eius."

78. En Envié., d. 38, q. 1, a. 3, ad 1 (Mandonnet ed., vol. 1.904): "Aliud est de forma existente in mente artificis et de idea rei quae est in mente divina: quia forma quae est in mente artificis, non est causa totius quod est in artificiato, sed tantum formae; et ideo esse hanc domum, et caetera quae consequuntur naturam per formam artis, ne-scit artifex nisi sensibiliter accipiat: sed idea quae est in mente divina, est causa omnis ejus quod in re est; unde per ideam non tantum cognoscit naturam rei, sed etiam hanc rem esse in tali tempore, et omnes conditiones quae consequuntur rem vel ex parte materiae vel ex parte formae." Énfasis añadido en la traducción.

Machine Translated by Google

En la objeción se sostiene que una cosa se conoce principalmente por sus causas y, sobre todo, por las causas de su ser (esse). Ahora bien, de las cuatro causas, la eficiente y la final causan el devenir (fieri) de una cosa, mientras que la forma y la materia causan su ser (esse) puesto que entran en su constitución. Como Dios sólo es causa de las cosas en cuanto causa eficiente y final, la objeción concluye que él es el que menos sabe acerca de las criaturas.79 Tomás responde a esta objeción de la siguiente manera:

Aunque, como dice Avicena, un agente natural es sólo la causa del devenir (fiendi), un signo de lo cual es que, tras su destrucción, el ser (esse) 80 En efecto, no cesa el efecto de la cosa, sino sólo su devenir (fieri), pues el agente divino que imparte (influens) el ser (esse) a las cosas sigue siendo la causa del acto de ser (esse) para todas las cosas, aunque no entre en la constitución de las cosas; y sigue siendo la semejanza de los principios esenciales que entran en la constitución de una cosa. Por lo tanto, no sólo conoce el devenir de una cosa, sino también su acto de ser y sus principios esenciales.

Al analizar este pasaje, debemos notar en primer lugar que Tomás no se refiere aquí a las ideas divinas por su nombre. No obstante, es claro que está describiendo la causalidad ejemplar y que lo hace, además, en el contexto de la discusión del conocimiento divino.
En cuanto al conocimiento que Dios tiene de un ser creado (ens), Tomás nos dice que este conocimiento no se refiere simplemente a los principios esenciales de ese ser, sino también a su acto de ser (esse) . Puesto que Dios conoce otras cosas además de sí mismo a través de las ideas divinas, este pasaje podría interpretarse como una sugerencia de que una idea divina es el ejemplo tanto de los principios de esencia como de esse de un ser finito.

79. De ver., q. 2, a. 3, objeto. 20 (edición leonina, vol. 22.1.49–50).

80. De ver., q. 2, a. 3, ad 20 (edición leonina, vol. 22.1.55:537–47): “Quamvis agens natu-rale, ut Avicenna dicit [Metaph., VI, c. 2], non sit causa nisi fiendi,—cuius signum est quod eo destructo non cessat esse rei sed fieri solum—, agens tamen divinum quod est influens esse rebus est omnibus rebus causa essendi quamvis rerum constitutio-nem non intret, et tamen est similitudo principiorum esencialium quae intrant rei constitutionem: et ideo non solum cognoscit fieri rei sed esse eius et principia esencialia ipsius.”

Machine Translated by Google

Al interpretar este pasaje, sin embargo, es importante que tengamos presente la naturaleza del argumento al que Tomás responde. En la objeción, se sostiene que Dios no podría conocer el ser (esse) de las cosas creadas porque no entra en su constitución. Tomás comienza su respuesta a este argumento trazando una distinción entre la eficiencia de un agente natural y la de Dios. A diferencia del agente natural, nos recuerda, Dios es la causa del esse de las cosas.81 Es a la luz de esta observación sobre la causalidad eficiente que Tomás procede a discutir la naturaleza del conocimiento de Dios. Este contexto no es insignificante. Aquí debemos recordar que el ejemplarismo siempre implica causalidad eficiente: el conocimiento solo es productivo a través de la mediación de la voluntad.
Por lo tanto, es a través de un acto de la voluntad divina que una esencia creada con el potencial de existir realmente existe.

Lo que se describe en este pasaje, entonces, corresponde al carácter del ejemplarismo en la medida en que aborda tanto la causalidad formal como la eficiente. Como vemos, Tomás analiza la eficiencia de Dios al causar el ser creado , así como la semejanza formal de Dios con los principios esenciales de las cosas. Luego, en la oración final, ofrece una conclusión que es paralela a estos dos modos de causalidad: Dios conoce el devenir y el ser (esse) de una cosa (efectos que corresponden a su papel como causa eficiente) y también sus principios esenciales (efectos que corresponden a su papel como causa ejemplar). Leí este pasaje, entonces, como una sugerencia de que es porque Dios, como causa eficiente, imparte el acto de ser a una cosa creada (o puede impartir el acto de ser a una cosa posible) por lo que conoce ese acto de ser, mientras que es porque es la semejanza ejemplar de los principios esenciales que entran en una cosa que conoce su esencia.82 Leído de esta manera,

81. Respecto de la distinción entre causa fiendi y causa essendi , así como del papel que desempeñan los agentes naturales en la causa del acto de ser, véase la sección “La doble causalidad de Dios y la naturaleza” en el capítulo 5.

82. Aquí estamos considerando simplemente el papel de las ideas divinas como causas ejemplares. A continuación analizaré el papel de la naturaleza divina como causa ejemplar. También examinaré la distinción entre los dos modos de ejemplarismo divino y sus respectivas relaciones.

Machine Translated by Google

Este pasaje es coherente con la posición de que lo que corresponde apropiadamente a una idea ejemplar divina es la esencia de una cosa creada más que su entidad entera, esencia y esse juntos.

Así pues, siguiendo la observación de Tomás que hemos considerado antes, podemos concluir que una idea divina ejemplar es la semejanza de lo que es tanto esencial como accidental en una cosa. Hasta ahora hemos estado tratando lo esencial, pero debemos señalar brevemente que Tomás también incluye lo accidental como ejemplificado por las ideas divinas, y por dos razones. La primera es que, como vimos en el capítulo 4, sostiene que los accidentes inseparables están ejemplificados por la misma idea divina que ejemplifica al individuo en el que son inherentes. Esta posición se desprende del hecho de que los accidentes inseparables pertenecen per se a la esencia de la cosa aunque no estén contenidos en ella. Por lo tanto, cuando una idea divina ejemplifica la esencia de una cosa, ejemplifica también estos accidentes. La segunda razón por la que Tomás incluye lo accidental como algo que comparte una semejanza con las ideas divinas es que, como también encontramos en el capítulo 4, sostiene que los accidentes separables están ejemplificados por ideas que son distintas de las ideas que ejemplifican las cosas en las que son inherentes. Esta posición se sigue porque tales accidentes no pertenecen per se a la esencia de la cosa; por lo tanto, requieren una explicación separada de su causa ejemplar. En resumen, entonces, vemos que hay dos tipos de ejemplares divinos: uno que ejemplifica principalmente la esencia de un ser finito y secundariamente sus accidentes inseparables, y otro que ejemplifica sus accidentes separables. 83 Es por esta razón, por lo tanto, que Tomás describe las ideas divinas como las semejanzas de lo que es a la vez esencial y accidental en una cosa. Pero si bien tanto las esencias como los accidentes de los seres finitos comparten una semejanza con los ejemplares divinos, es con la similitud de la esencia que estamos más interesados.

---

relaciones con los principios de esencia y esse en los seres creados. Véase la sección "Participación y el doble ejemplarismo divino".

83. Así, habría tantas ideas ejemplares correspondientes a la separación de una cosa como accidentes separables, como hay accidentes separables inherentes a esa cosa.

Machine Translated by Google

Volviendo a nuestra consideración de la participación, encontramos que la relación de las esencias creadas con sus ejemplares divinos parece implicar algún tipo de lo que Geiger llama participación por similitud. Aquí, incluso Fabro está de acuerdo: “En la medida en que la participación permite concebir el universo creado en la complejidad de sus naturalezas como un reflejo de las ideas o ejemplares divinos, se puede hablar de participación por similitud (per similitudinem) en el orden trascendental de acuerdo con una relación de dependencia de lo finito respecto de lo Infinito”. 84 Como explica, las ideas divinas actúan como intermediarios a través de los cuales las esencias creadas se derivan de la esencia divina. 85 Wippel también sostiene que la explicación última de Tomás para el principio de esencia en un ser finito es su imitación de su idea apropiada en la mente divina. En este punto, sigue

La posición de Geiger de que la naturaleza finita de las esencias creadas debe depender de una participación previa por similitud.86

Pero ¿qué ocurre con el actus essendi de un ser finito? Ciertamente no queremos decir que no participe de ninguna semejanza con la esencia divina. Si el principio de esencia de un ser finito participa de tal semejanza, a fortiori debe participar también su esse , puesto que lo que se imita, es decir, la esencia divina, es el Esse mismo. Aquí es útil recordar que Tomás distingue dos modos de ejemplarismo divino.

Como hemos visto, no sólo identifica un ejemplarismo de las ideas divinas, sino también un ejemplarismo de la naturaleza divina. Este último tipo de ejemplarismo involucra los atributos divinos, como la bondad de Dios y su sabiduría. Sin embargo, Tomás es cuidadoso al notar que a diferencia de las ideas divinas, los atributos divinos no significan nada más que la esencia divina: Dios puede ser comparado con las criaturas de diferentes maneras según estos atributos, pero los atributos mismos no son plurales excepto conceptualmente. Por lo tanto, según este modo de ejemplarismo, la naturaleza o esencia divina es el ejemplar de todas las cosas, no como se entiende

84. Fabro, “Hermenéutica intensiva”, 476.
85. Fabro, Participación y causalidad, 630.
86. Wippel, Pensamiento metafísico, 130.

Machine Translated by Google

87 Así, Tomás describe una doble semejanza entre las criaturas y Dios: de un modo, las criaturas son como las ideas divinas, pero de otro modo, son como la naturaleza divina. A la luz de este hecho, debemos considerar cómo esta doble semejanza que las criaturas comparten con estos ejemplares encaja en la estructura de la participación.

Participación y la Ejemplo divino

Al considerar el ejemplarismo divino, hasta ahora nos hemos centrado principalmente en la causalidad de las ideas divinas. Sin embargo, como observa Geiger, la metáfora que hemos extraído del arte es insuficiente si deseamos abordar con precisión la relación entre las criaturas y Dios. Como acabamos de ver, la similitud que implica el ejemplarismo divino no se limita a la relación entre la criatura y el intelecto divino. Al examinar los dos modos de ejemplarismo divino, Geiger discierne dos actos de participación: uno por el cual los seres finitos participan en las ideas divinas y otro por el cual participan en la naturaleza divina. Geiger describe estos dos modos de ejemplarismo como “radicalmente diversos”, pero no considera en detalle lo que él llama “este difícil problema”, reservando lo poco que tiene que decir sobre este punto para una nota a pie de pá

Geiger explica que ambos tipos de participación son reales; además, enfatiza que no son lo mismo. La distinción entre los dos tipos de participación se basa en la distinción entre lo que él llama las “perfecciones” y los “modos” de las cosas. Un ser finito participa de la naturaleza divina según sus perfecciones en la medida en que tiene ser, vida, bondad, etc.

87. Quod. 4, q. 1, a. 1 (Ed. Leonine, vol. 25–2.319:31–38): “Nominat enim idea formam exemplarem, est autem una res quae est omnium exemplar, scilicet divina essentia, quam omnia imitantur in quantum sunt et bona sunt. Alia vero pluralitas est secundum intelligentiae rationem, et secundum hoc sunt plures ideae.”

88. Geiger, La participación, 232–33 y 233n1.

Machine Translated by Google

En cambio, participa de una sola idea divina, puesto que tiene este modo de ser y no otro, es decir, tiene una naturaleza determinada. Esta diferencia de participación se deriva de las diferentes maneras en que las formas son en Dios. Como explica Tomás, "la forma de un caballo y la vida no están en Dios del mismo modo, ya que la forma de un caballo no está en Dios excepto como una proporción que se entiende, sino que la proporción de la vida está en Dios no solo como entendida, sino también como fijada en la naturaleza de una cosa". 89

Los ejemplos de Thomas pueden ser bastante claros, pero Geiger advierte que la distinción en sí misma está llena de obscuridades. Como él explica:

> Si la vida se encuentra realmente en Dios, mientras que la esencia de un caballo sólo tiene una idea correspondiente en Dios, ¿cómo se hace la distinción entre la vida propia del caballo y su naturaleza? Si el modo es intrínseco a la razón que modifica, ¿no deberíamos decir que la esencia del caballo es un modo de vida, es decir, la vida modificada de una cierta manera? Y si consideramos los trascendentales y su inmanencia en todo lo que es, ¿cómo separamos en un ser aquello por lo que participa de la naturaleza, el ser o la bondad de Dios y aquello por lo que sólo es la semejanza de la idea?90

El propio Geiger no ofrece una solución positiva a este problema. En lugar de ello, simplemente aconseja a los estudiantes de Tomás que eviten dos errores. Por un lado, señala que no debemos considerar la distinción entre los nombres propios y metafóricos de Dios como si

89. En Envié., d. 36, q. 2, a. 2, ad 2 (Mandonnet ed., vol. 1.842): "Non enim eodem modo est in Deo forma equi et vita; quia forma equi non est in Deo nisi sicut ratio in-tellecta, sed ratio vitae in Deo est non tantum sicut intellecta, sed etiam sicut in natura rei firmata".

90. Geiger, La participación, 233n1: "Il resto que la distinción entre les perfecciones et les modos demeure pleine d'obscurités. Pour reprendre l'exemple cité plus haut, si la vie se trouve réellement en Dieu alors que l'essence du cheval n'a en Dieu com-me répondant qu'une idée, comment se fait le partage entre la vie propre au cheval et sa Nature? Si el modo es intrínseco a la razón por la que modificar ne faut-il pas dire que la esencia del caballo es un modo de vida, ¿es así la vida modificada de una manera determinada? Et si on visage les trascendentaux et leur inmanence en tout ce qui est, comment séparer dans un être ce par quoi il participe la naturaleza, l'être ou la bonté de Dieu et ce par quoi il n'est que la ressemblance de l'idée?"

Machine Translated by Google

Se basaría en una multiplicidad dentro de él, lo que Geiger llama “zonas de profundidad creciente”; aunque la riqueza de la esencia divina es infinita, sigue siendo una. Por otra parte, señala
que no debemos considerar la distinción entre perfección absoluta y modo en los seres creados como una distinción real adecuada. Hacerlo, sostiene, sería introducir errores en el sistema de Thomas, como la creación por intermediarios (aunque Geiger no explica por qué este último punto se seguiría necesariamente).91

Aunque Geiger no ofrece una solución sobre cómo se pueden conciliar los dos modos de ejemplarismo divino, cabe señalar que el propio Tomás tampoco lo hace explícitamente. Escribiendo más recientemente sobre el tema de la participación, Rudi te Velde concluye de este hecho que Tomás no considera que la distinción tenga un “carácter principal”. Como prueba de su posición,
Te Velde cita el hecho de que Thomas menciona a menudo los dos aspectos 92 Sin embargo, yo sostengo que, lejos de disminuir la importancia de la distinción, este hecho la enfatiza. Tomás analiza los dos tipos de ejemplarismo divino en conjunto precisamente para mostrar la diferencia entre ellos, pero también lo hace para mostrar cómo estos dos modos de causalidad están interrelacionados. A menos que entendamos tanto las diferencias como la interrelación entre ellos, no tendremos un cuadro completo del carácter de las ideas divinas.

Para comprender la distinción entre los dos modos de ejemplarismo divino, debemos considerar primero la naturaleza limitada de los seres finitos. A diferencia de Dios, un ser finito no es su ser , sino que participa de su ser. Por esta razón, aunque un ser finito sea bueno, la bondad no le pertenece esencialmente, sino solo por participación. Ofreciendo un ejemplo para ilustrar este punto, Thomas señala que la humanidad no tiene la formalidad (ratio) de la bondad excepto en la medida en que Dios lo hace . medida en que tiene esse.93 En resumen, perfecciones como la bondad son

91. Ibíd.

92. te Velde, Participación y sustancialidad, 111

93. De ver., q. 21, a. 5 (Ed. Leonine, vol. 22.1.606:133–41): “Essentialis enim bonitas non atitutur secundum considerem naturae absolutam sed secundum esse ip-

Machine Translated by Google

94 Por el ejemplarismo de la naturaleza divina, el ser finito recibe su entidad total como ser , tanto su esencia como su esse; pues al imitar ese ejemplar , el ser finito imita la perfección absoluta que es el ser mismo (ipsum esse). Por el contrario, por el ejemplarismo de las ideas divinas, el ser finito recibe sólo su esencia ; pues al imitar ese ejemplar, el ser finito imita sólo un modo limitado de ser (esse).

Contrariamente a la posición de Geiger, la distinción entre perfección absoluta y modo de ser es una distinción real adecuada en las criaturas. De hecho, esta distinción constituye el fundamento de la distinción misma entre esencia y esse en cualquier ser finito.

Los dos modos de ejemplarismo divino implican, pues, dos momentos dentro de la estructura de la participación. Como explica Fabro, el primer momento está constituido por la «división» de la esencia divina en el orden formal, de modo que comprende la multiplicidad de ideas divinas que son los ejemplares de las cosas creadas.95 Debido a esta dimisión, cada formalidad creada real se refiere a su respectivo ejemplar según su modo de ser. Esto constituye la derivación de la esencia creada. Luego está la derivación de todas las perfecciones trascendentales que se siguen de la naturaleza divina que abarca el esse en toda su intensidad.96 Y esta

---

sius; humanitas enim non habet rationem boni vel bonitatis nisi in quantum esse ha-bet. Ipsa autem natura vel essentia divina est eius esse; natura autem vel essentia cui-uslibet rei creatae non est suum esse sed est esse participantes ab alio". Cfr. De ver., q. 21, a. 5, ad 5 y ad 6 (edición leonina, vol. 22.1.607:192–209).

94. De pot., q. 3, a. 4, ad 9 (Marietti ed., vol. 2.48): "Quamvis inter Deum et crea-turam non possit esse similitudo generis vel speciei; potest tamen esse similitudo quaedam analogiae, sicut inter potentiam et actum, et substantiam et accidens. Et hoc dicitur uno modo in quantum res creatae imitantur suo modo ideam divinae mentis, sicut artificiata formam quae est in mente artificis. Alio modo secundum quod res cre-atae ipsi naturae divinae quodammodo similantur, prout a primo ente alia sunt entia, et a bono bona, et sic de aliis."

95. Fabro, Participación y causalidad, 435.

96. Ibíd., 518–19.

Machine Translated by Google

prtic

El doble ejemplarismo, explica Fabro, se funda ante todo en ese mismo acto de esse intensivo que es la esencia divina.97

Así, si consideramos el fundamento del ejemplarismo y la participación real, sugiero que encontremos los siguientes "momentos" lógicos: en el primer momento, está la esencia divina, o naturaleza, que es imitable en sí misma; en el segundo momento, Dios conoce su naturaleza como imitable y así "descubre" ideas;98 en el tercer momento, mira a estas ideas y, por un acto de su voluntad, crea esencias a su semejanza, creando simultáneamente los actos de ser correspondientes que estas esencias reciben en cuanto seres creados (entia) participan de una semejanza de la naturaleza divina.99 Así, los seres creados comparten simultáneamente una semejanza tanto con sus respectivas ideas ejemplares como con la naturaleza divina. Desarrollando la analogía de Tomás a partir del arte, podríamos comparar estos momentos con los de un artista pintando un autorretrato. En el primer momento, la semejanza del artista es imitable en sí misma; en el segundo momento, tiene una idea de su imitabilidad; En el tercero, pinta su propia imagen, una imagen que es al mismo tiempo similar a su idea y, en cierto sentido, a él mismo en su totalidad.

Como ocurre con cualquier analogía, ésta tiene sus limitaciones.100 Con la experiencia,

97. Ibíd., 435.

98. De ver., q. 3, a. 2, ad 6 (Ed. Leonine, vol. 22.1.105:277–82): "Una prima forma ad quam omnia reducuntur est ipsa divina essentia secundum se considerata, ex cuius considere intellectus divinus adinvenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius in quibus pluralitas idearum consistit". Véase también SCG I, c. 50 (edición leonina, vol. 13.144–45): "Quicumque scit naturam aliquam, scit an illa natura sit communicabi-lis: non enim animalis naturam sciret perfecte qui nesciret eam pluribus communi-cabilem esse. Divina autem natura communicabilis est per similitudinem. Scit ergo Deus quot modis eius essentiae aliquid simile esse potest. Sed ex hoc sunt diversitates formarum quod divinam essentiam res diversimode imitantur: unde Philosophus for-mam naturalem divinum quoddam nominat. Deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas". Como he discutido anteriormente, la referencia a las ideas descubridoras (adinvenit) de Dios no debe interpretarse como una sugerencia de que Tomás es un voluntarista (véase cap. 4, n. 43).

99. Es importante recordar aquí que, como hemos visto, Dios no crea (de hecho, no puede crear) una esencia antes de su acto de ser, pues la primera no puede existir realmente sin la segunda.

100. Para una consideración detallada tanto de las similitudes como de las diferencias entre el arte divino y el humano, véase Francis J. Kovach, "El arte divino en Santo Tomás de Aquino", en

Machine Translated by Google

En el emparismo del arte humano, los momentos que hemos descrito son sucesivos en el tiempo. En cambio, los momentos que pertenecen al ejemplarismo divino son puramente lógicos. Dios no concibe literalmente ni piensa discursivamente sus ideas porque es eterno e inmutable y porque éstas se basan en su conocimiento de sí mismo como imitable; además, puesto que en Dios no hay distinción real entre su intelecto y su voluntad, tampoco hay distinción real entre su conocimiento y su voluntad. Por tanto, en Dios no hay un proceso por el cual pase primero de considerar ideas especulativas de cosas que podría crear, luego a elegir crear esas cosas y finalmente a considerar ideas prácticas de esas cosas como realmente creadas. Más bien, en un acto simple, Dios conoce las cosas creadas y las quiere para que existan.101

Otra diferencia significativa entre el arte humano y el ejemplarismo divino se refiere a la dependencia que tiene el efecto sobre su modelo. Como explica Thomas:

La forma ejemplar es doble: de una manera, es aquello en cuya representación se hace algo, y para ello no se requiere la forma más que como una simple semejanza, como decimos que las cosas reales son las formas ejemplares de las imágenes; de otra manera, se llama forma ejemplar aquello en cuya semejanza se hace algo y por cuya participación tiene un acto de ser (esse), como la bondad divina es la forma ejemplar de toda bondad, y la sabiduría divina de toda sabiduría.

Arts libéraux et philosophie au môyen age. Actes du Quatrième congrès international de philoso-phie médiévale (Montreal: Institut d'études médiévales, 1969), 663–71.

101. Como explica Brian Shanley, “Las distinciones entre los diversos tipos de conocimiento divino, impuestas por nosotros según diferentes perspectivas inteligibles y diferentes objetos, no implican ninguna distinción real en Dios. No hay un proceso mental por el cual Dios primero considera especulativamente las diversas posibilidades (scientia simplicis intelligentia-ae), luego prácticamente decide ejecutar un plan (scientia approbationis), y finalmente contempla el producto terminado (scientia visionis); los molinistas típicamente malinterpretan a Tomás de Aquino de esta manera. Este y otros errores surgen de un fracaso antropomórfico a la hora de hacer las distinciones requeridas entre el artista humano y el artista divino. El conocimiento práctico de Dios de los singulares contingentes no involucra el tipo de etapas lógicas, temporales y operacionales involucradas en la producción humana” (Shanley, “Eternal Knowledge”, 2000). 217–18). En cuanto al debate entre Ross, Dewan y Maurer sobre si Aquino es un voluntarista, véase el capítulo 4 supra, n. 43.

102. En III Sent., d. 27, q. 2, a. 4, ad 1 (Moos ed., vol. 3.889–90): “Forma exemplaris est

Machine Translated by Google

En nuestra analogía con el arte, entonces, la semejanza del artista es sólo aquello en representación de lo cual está hecho el retrato, lo que llamamos antes un "ejemplar externo". Por lo tanto, el retrato no depende de esa semejanza ejemplar para su propia existencia. Por el contrario, la esencia divina es aquello en semejanza de lo cual todo está hecho; por lo tanto, todo depende de esta semejanza ejemplar para su propia existencia. Una vez más, el modo de ejemplarismo divino que Tomás presenta aquí es el ejemplarismo de la naturaleza divina y no el de las ideas divinas; porque esta última es la causa ejemplar de la esencia de un ser finito, pero la primera es la causa ejemplar de su ser total (ens).

Una última diferencia que podemos señalar entre el arte humano y el ejemplarismo divino se basa en una distinción que hace Tomás en el De potentia entre arte y naturaleza. En la pregunta 7, a. 2, un objetor argumenta que si se encuentra una multitud de formas en Dios, debe haber composición dentro de él. Tomás responde señalando que un efecto se encuentra de una manera en un agente que actúa a través de su naturaleza y de otra en un agente que actúa a través del arte. En el primer agente, la forma de un efecto se encuentra porque el agente asimila (assimilat) El efecto se asimila a sí mismo en su naturaleza, pues, como nos recuerda Santo Tomás, omne agens agit sibi simile. Tal asimilación se produce cuando un efecto se asimila perfectamente al agente, es decir, cuando es igual al agente en potencia. Así, la forma del efecto está en el agente según la misma formalidad (ratio), como sucede con la agencia unívoca. Pero la asimilación también puede producirse cuando un efecto no se asimila perfectamente al agente, es decir, cuando no es igual a la potencia del agente. Así, la forma del efecto está en el agente según un orden superior.

---

dúplex. Una ad cujus repraesentationem aliquid fit, et ad hanc non exigitur nisi similitudo tantum; sicut dicimus res veras picturarum esse formas exemplares. Alio modo dicitur forma exemplaris ad cujus similitudinem aliquid fit et per cujus participaem esse habet; sicut divina bonitas est forma exemplaris omnis bonitatis, et divina sapientia omnis sapientiae." Énfasis añadido en la traducción. Respecto a la distinción entre los dos modos de ejemplarismo divino en el comentario de Tomás a las Sentencias, véase Bernard Montagnes, La doctrina de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin (Lovaina: Pub-lications Universitaires, 1963), 45-53.

Machine Translated by Google

modo de formalidad, como es el caso de la agencia equívoca. Ahora bien, en lo que respecta a los agentes que actúan a través del arte, Thomas señala que las formas efectivamente preexisten en ellos según la misma formalidad, pero no según el mismo modo de ser (esse), pues en los efectos estas formas tienen un ser material (esse materiale), pero en la mente del artesano tienen un ser inteligible (esse intelligibile).

Habiendo establecido estas distinciones, Tomás explica que las formas de las cosas preexisten en Dios tanto en su naturaleza como en su mente, pues cuando Dios hace una cosa mediante su intelecto, no es sin la acción de su naturaleza. En este aspecto, difiere significativamente del artesano humano:

> En los artesanos inferiores, el arte actúa por el poder de una naturaleza extraña que utiliza como instrumento, tal como un alfarero emplea el fuego para cocer un ladrillo. El arte divino, sin embargo, no se vale de una naturaleza exterior a su acción, sino que realiza su efecto por una potencia propia de su naturaleza. Así, las formas de las cosas están en la naturaleza divina como en una potencia operativa, pero no según la misma formalidad (ratio), ya que ningún efecto es igual a esa potencia. Por tanto, todas las formas que se multiplican en los efectos son allí como una sola; y, por tanto, de ahí no surge ninguna composición. De modo similar, en su entendimiento hay muchas cosas que se entienden a través de una sola y misma cosa, que es su esencia. 103

Este pasaje es significativo, no sólo por la distinción que establece entre el arte humano y el divino, sino por lo que nos dice sobre la naturaleza del ejemplarismo divino. Si consideramos el ejemplarismo de la naturaleza divina, las formas de las cosas creadas preexisten en Dios según una formalidad superior. Así, las criaturas son seres, pero Dios es el ser mismo; las criaturas son buenas, pero Dios es bueno.

103. De pot., q. 7, a. 1, ad 8 (Marietti ed., vol. 2.190): “Utroque autem modo formae rerum sunt in Deo: Cum enim ipse agit res per intellectum, non est sine actione natu-rae. In inferioribus autem artificibus ars agit virtute extraneae naturae, qua utitur ut instrumento, sicut figulus igne ad coquendum laterem. Sed ars divina non utitur ex-teriori natura ad agendum, sed virtute propriae naturae facit suum effectum. Formae ergo rerum sunt in natura divina ut in virtute operativa, non secundum eamdem ratio-nem, cum nullus effectus virtutem illam adaequet. Unde sunt ibi ut unum omnes for-mae quae in effectibus multiplicantur; et sic nulla provenit inde compositio. Similiter in intellectu eius sunt multa intellecta per unum et idem, quod est sua essentia

Machine Translated by Google

Si consideramos el ejemplarismo de las ideas divinas, las formas de las cosas creadas preexisten en Dios según la misma formalidad, pero no según el mismo ser (esse).
Así pues, las esencias creadas de las cosas singulares son materiales en sí mismas, pero existen inmaterialmente en la mente de Dios.

En este pasaje vemos, además, que si bien estos dos modos de ejemplarismo divino difieren en su formalidad, cada uno depende en cierto sentido del otro para su causalidad. Como señala Tomás, cuando Dios actúa a través de su intelecto, lo hace también a través de la acción de su naturaleza. Como vimos en el capítulo 5, el conocimiento como tal sólo significa que algo está en el conocedor, no que un efecto procede del conocedor. Es sólo actuando a través de su voluntad que Dios hace algo. Y a diferencia del artesano humano, no necesita ningún instrumento externo para hacer sus efectos; más bien, los hace a través del poder operativo de su propia naturaleza. Así pues, no hay ejemplarismo por parte de las ideas divinas sin el ejemplarismo de la naturaleza divina, y no hay ejemplarismo por parte de esa naturaleza sin el ejemplarismo de las ideas divinas.

En resumen, en cuanto a su contenido formal, los dos modos de ejemplarismo divino se distinguen entre sí porque uno se refiere a la naturaleza divina y el otro a las ideas en la mente divina. Pero en cuanto a lo ejemplificado, se distinguen entre sí porque el primer modo de ejemplarismo se refiere a las perfecciones trascendentales que una criatura recibe a través de su acto de ser (perfecciones que recibe al participar en la semejanza de la naturaleza divina), mientras que el segundo modo se refiere a la esencia misma que una criatura recibe en la semejanza de su idea divina correspondiente. Además, si bien estos dos modos de ejemplarismo divino pueden distinguirse de esta manera, ninguno de ellos es la causa de su efecto aparte de la causalidad del otro. Esto se debe a que la esencia creada no puede ser creada sin un acto de ser y porque un acto de ser que se crea debe estar limitado por una esencia creada. O, para decirlo en términos de participación, debe haber una

esencia finita que participa de la semejanza de la naturaleza divina

Machine Translated by Google

para que un acto de ser sea recibido. Pero ¿qué sucede con la esencia misma? ¿Un ser finito (ens) recibe su esencia porque esa es-sencia participa en su idea ejemplar? Si es así, surge la pregunta de cuál es el sujeto que recibe la perfección participada. Si no, surge la pregunta de cuál es la relación entre la es-sencia del ser finito y su idea divina correspondiente.

¿Existen seres finitos?

En la Divina I

Como se señaló al comienzo de este capítulo, la historia de la doctrina filosófica de la participación está estrechamente vinculada con las doctrinas platónicas y neoplatónicas del ejemplarismo, que implican una participación de las cosas ya sea en ideas que subsisten por separado o en ideas que existen dentro de alguna mente divina. El lector puede haber notado, sin embargo, que en lo que respecta a la doctrina de Tomás, solo me he referido en el condicional a las criaturas que participan en sus ideas ejemplares, excepto cuando he discutido las observaciones de otros eruditos sobre este tema. Esto se debe a que sostendría que si seguimos el pensamiento de Tomás, las criaturas no participan en las ideas divinas.

Al examinar los escritos de Tomás sobre las ideas divinas y la participación, encuentro tres razones principales para apoyar la posición de que las cosas no participan en sus ideas ejemplares. Primero, las ideas divinas que son ejemplares (es decir, ideas realmente prácticas) son ideas de individuos. De hecho, como se discutió en este capítulo, la esencia de cada ser finito está ejemplificada por su propia idea divina: así, por ejemplo, la idea de Sócrates es el ejemplar de su esencia. Ahora bien, como también se ha mencionado, Tomás sostiene que que algo sea esencialmente (substantialiter) y que sea por participación son opuestos. Siguiendo esta posición, por lo tanto, si dijéramos que Sócrates es Sócrates al participar en su idea divina, entonces estaríamos diciendo que Sócrates no es Sócrates en su esencia. Sin embargo, dado el aristotelismo de Tomás, tal conclusión es contraria a la idea divina.

Machine Translated by Google

Esta idea es claramente absurda. 104 Por la misma razón, debemos concluir que las criaturas no participan de las ideas divinas de especies o géneros. Así como Sócrates es Sócrates esencialmente, también es esencialmente un hombre y un animal. 105

La segunda razón que ofrecería en apoyo de mi posición de que las cosas no participan de las ideas divinas se refiere a la naturaleza de la participación real. Si los seres finitos participaran de sus ideas ejemplares, tal participación sería o bien por composición o bien por semejanza. De lo que hemos visto, es claro que las criaturas no entran en composición con sus ideas, pues hacerlo sería entrar en composición con la esencia divina. Pero tampoco podrían participar por semejanza. Es verdad que el principio de esencia de un ser finito está hecho a semejanza de su respectiva idea ejemplar, pero la semejanza aquí no es del mismo tipo que la involucrada en la participación por semejanza. Como hemos visto, tal participación implica una jerarquía formal por la cual los participantes son similares a una perfección según un grado mayor o menor, sin que ningún participante sea idéntico a esa perfección. Por lo tanto, el participante no realiza la plenitud de la semejanza en la que participa.

En contraste con esta forma de semejanza, sin embargo, la semejanza de una esencia creada con su idea divina no implica una jerarquía formal. Porque, como hemos visto, aunque la naturaleza divina no tiene la misma formalidad (ratio) que las criaturas que ejemplifica,

104. Little señala que “los individuos también participan de la idea de su esencia abstraída de ellos y considerada como la representación de toda la perfección que la esencia es capaz de realizar. Sin embargo, si se considera que la esencia está incluida totalmente en cada individuo, no se participa de ella, pues no se considera que ninguna parte de su virtud esté confinada en el individuo, sino que se considera que es la totalidad de él” (Little, Platonic Heritage, 39-40).

105. Hay que recordar que cuando Tomás describe a un individuo como participante de su especie y a una especie como participante de su género, se está refiriendo a una participación lógica, no real. Además, puesto que las ideas divinas de especies y géneros son especulativas y no prácticas, son sólo principios cognitivos del conocimiento de Dios, no ontológicos por los que él crea, un hecho que excluiría cualquier participación real de las criaturas en tales ideas. Así, si seguimos la distinción anterior, la semejanza de una criatura con la idea divina de su especie o de su género se debe al hecho de que tal idea es aquello en representación de lo cual algo está hecho, más bien que aquello en semejanza de lo cual algo está hecho.

Machine Translated by Google

Las formas ejemplares de la mente divina tienen la misma formalidad que las que se encuentran en las criaturas, aunque no según el mismo modo de ser (esse). Por lo tanto, Sócrates no puede ser más o menos similar a la idea divina de Sócrates: o se le parece o no se le parece; o es Sócrates o no lo es. En una palabra, goza de una semejanza perfecta con su idea divina.

Así como las esencias creadas no participan por semejanza de sus ideas divinas, tampoco lo hacen los accidentes separables. Es cierto que la blancura de Sócrates, por ejemplo, puede admitir grados de intensidad respecto de la plenitud de la blancura misma. Parecería, pues, que su blancura participa por jerarquía formal de la idea divina de la blancura misma, es decir, de la idea de la especie "blancura".
Aquí debemos recordar, sin embargo, que para Tomás sólo las ideas de Dios sobre los particulares pueden funcionar como ejemplares. El ejemplar de la blancura de Sócrates, por lo tanto, es sólo eso: el ejemplar de su propia blancura. No es la idea divina de la blancura misma. Y esta idea de su blancura ejemplifica la intensidad de esa forma accidental tal como es en Sócrates en cualquier momento dado en el tiempo. Así, en cualquier momento en el tiempo ese accidente imita perfectamente su idea divina. De hecho, como hemos visto, Tomás sostiene que todos los seres creados imitan perfectamente sus ideas ejemplares porque tienen la misma formalidad (ratio) que esas ideas. La semejanza, por lo tanto, entre un accidente separable y su idea no es una según la jerarquía formal. Así, ya sea que consideremos sustancias o sus accidentes, el ejemplarismo de las ideas divinas no implica participación por similitud. 106

106. Tomás analiza los accidentes que admiten intensidad en Summa theologiae I-II, q. 52, a. 1. Allí, señala que algunos accidentes, como la blancura o el calor, no aumentan o disminuyen en sí mismos porque tal cambio daría como resultado un cambio en la especie; más bien, son participados en ellos más o menos intensamente por el sujeto, es decir, a través de la participación por composición. En contraste con tales accidentes, otro tipo recibe su determinación específica de algo a lo que está relacionado. Estos accidentes admiten aumento y disminución tanto por medio de la participación del sujeto como (lo que es más importante para nuestra consideración) en sí mismos. Tomás da los ejemplos de accidentes como el movimiento y la ciencia (ST I-II, q. 52, a. 1 [ed. Leonina, vol. 6.330-31]). Este segundo tipo de accidente presenta un mayor desafío a mi posición de que nada participa en las ideas divinas. Dado que este tipo de accidente admite aumento y disminución,

Machine Translated by Google

La tercera y última razón que ofrecería en apoyo de la posición de que las cosas no participan de las ideas divinas es que el propio Tomás no habla en esos términos. Si examinamos sus consideraciones ex professo de las ideas divinas, cualquier mención de la participación se refiere a la participación de la criatura, no en su idea divina, sino en una semejanza de la esencia divina. Así, en la Summa theologiae, Tomás señala que "toda criatura tiene una especie propia, ya que participa de algún modo [en] una semejanza de la esencia divina. Por lo tanto, en la medida en que Dios conoce su esencia como imitable de esa manera por tal criatura, la conoce como la noción (ratio) e idea propia de esa criatura. Y lo mismo sucede con respecto a las demás". 107 En resumen, el lenguaje que habla de una participación en las ideas divinas no es el propio Tomás. 108

En sí mismo, a primera vista parece implicar una jerarquía formal del tipo que es característico de la participación por similitud. Sin embargo, incluso los grados de intensidad que pertenecen a este tipo de accidente no se deben a la participación por similitud.

Hemos visto que la participación por semejanza implica no sólo estados de mayor o menor perfección en el sujeto, sino también una fuente que posee esa perfección según la plenitud absoluta de su contenido formal. La limitación de la perfección en el sujeto se debe a una desigualdad formal y es anterior por naturaleza a toda composición.
Pero no es ésta la explicación que ofrece Tomás de los estados mayores y menores que se dan en los accidentes que admiten aumento en sí mismos. En el a. 2 de la q. 52, explica que tales accidentes aumentan por vía de adición. El movimiento, por ejemplo, aumenta según el tiempo en que ocurre o según el curso que sigue, y el hábito de la ciencia aumenta cuando alguien aprende varias conclusiones geométricas. En ambos casos, nos dice Tomás, la forma mantiene la misma especie según la unidad del término. Además, en ambos casos, la forma no está limitada por sí misma, sino más bien está limitada en su relación con algo más. Así, señala, hablamos del hábito de la ciencia como mayor o menor según se extienda a más o menos cosas (ST I-II, q. 52, a. 2 [ed. Leonina, vol. 6.334]). Vemos, por tanto, que aunque esta clase de accidentes admitan grados de intensidad en sí mismos, no se debe a una participación por similitud o jerarquía formal. Respecto de los accidentes que admiten grados de intensidad, véase John F. Wip-pel, "Godfrey of Fontaines on Intension and Remission of Accidental Forms", Francis-can Studies 39 (1979): esp. 319-20.

107. ST I, q. 15, a. 2 (Ed. Leonina, vol. 14.202): "Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem.
Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis" (énfasis añadido). Cfr.
En Envié., d. 36, q. 2, a. 2 (Mandonnet ed., vol. 1.842); ST I, q. 44, a. 3 (ed. Leonina, vol. 14.460).

108. La única mención que he encontrado en los escritos de Tomás sobre la participación en

Machine Translated by Google

En efecto, sólo porque las cosas participan de una semejanza de la naturaleza divina, Dios tiene ideas; o, más precisamente, sólo porque la semejanza de esa naturaleza puede ser así participada. Como explica Tomás en In I Sent., todas las criaturas imitan la naturaleza de Dios en lo que se refiere al ser (esse), algunas en lo que se refiere a la vida, y así sucesivamente. Como las cosas participan de la semejanza de su naturaleza, ya sea de manera más o menos noblemente, tienen diferentes relaciones con ella. Es a causa de estas relaciones (o posibles relaciones) con la naturaleza de Dios que él puede entenderla como imitable de diferentes maneras. Esta imitabilidad de la naturaleza divina es la base de la diversidad de ideas. 109 Como explica Tomás en la Summa theologiae, "Él [Dios] conoce su esencia perfectamente; por lo tanto, la conoce según todos los modos por los cuales es cognoscible. Pero puede ser conocida no sólo como es en sí misma, sino como es “participable” (participabilis) según algún modo de semejanza por las criaturas”. 110 En lugar de ser ellas mismas participadas, entonces, las ideas divinas son lo que podríamos llamar las “participabilidades” de la naturaleza divina, es decir, formas conocidas en las que la semejanza de la esencia de Dios puede ser participada. 111

Sin embargo, negar que hay una participación por similitud de las criaturas en sus ideas no es negar ninguna similitud entre ambas:

---

las ideas divinas ocurren en las palabras de un objetor. Véase De ver., q. 3, a. 7, objeto. 3 (edición leonina, vol. 22.1.113:18–22): “Omne quod habet ideam est participativum ipsius; sed acci-dentia nihil participante cum participare sit tantum substantiarum, quae aliquid reci-pere possunt; ergo non habent ideam.” En su respuesta a esta objeción, Tomás no Responde a la posición del objetor de que todo lo que tiene una idea participa de esa idea. Sin embargo, rechaza la posición de que no hay ideas de accidentes. Véase más abajo, n. 132.

109. En I Sent., d. 36, q. 2, a. 2 (ed. Mandonnet, vol. 1.842).

110. ST I, q. 15, a. 2 (edición leonina, vol. 14.202): “Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Po-test autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est par-ticipabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis.”

111. Así, Geiger se refiere a las ideas mismas como, en cierto sentido, “participaciones”: “Les idées sont les participaciones de l'essence divina, connues, en tant qu'elles sont exprimées par Dieu, non pas l'essence divina en tant qu'elle est quasi forme actual-isante de l'intellect de Dieu” (“Les idées divinas”, 179). Pero Geiger también piensa que las cosas creadas participan de sus ideas divinas.

Machine Translated by Google

En lugar de una semejanza de jerarquía formal, se trata de una semejanza según la misma formalidad, pues, como hemos visto, la criatura goza de una perfecta semejanza con su idea. Pero si consideramos que las ideas divinas derivan de la participabilidad de la naturaleza divina, entonces debemos concluir que la semejanza de la criatura con su idea ejemplar debe ser, en cierto sentido, una semejanza secundaria. Mediante sus ideas, Dios pretende crear seres que sean semejantes a su naturaleza divina; pero sólo en la medida en que las criaturas son semejantes a esa naturaleza son, a su vez, semejantes a sus ideas.

En cuanto a la semejanza de la criatura con la naturaleza divina, hemos visto que esta semejanza implica los atributos divinos. Las criaturas son como la naturaleza de Dios en cuanto que son buenas, sabias, etc., y participan de esta semejanza porque tienen un acto de ser.
Así, pues, es precisamente porque una criatura recibe un acto de ser que participa de la naturaleza divina por asimilación. 112 Pero ¿qué pasa con la semejanza de la criatura con el intelecto divino? Aquí también Tomás explica que la criatura posee esta semejanza porque participa en un acto de ser. 113 Si esto es así, entonces es como su idea divina porque participa en el esse. Tal conclusión parece plantearnos un problema, pues, como hemos visto, lo que se asemeja a una idea ejemplar es la esencia de una criatura, no su esse. ¿Por qué, entonces, sostendría Tomás que una criatura se asemeja a su idea divina al participar en un acto de ser? Para empezar a responder a esta pregunta, necesitamos examinar más de cerca la naturaleza del principio de esencia en los seres finitos.

112. Véase, por ejemplo, De spir. creat., a. 1 (ed. León, vol. 24.2.13–14:375–85). Para el latín, véase n. 70 supra.

113. De ver., q. 2, a. 5 (edición Leonina, vol. 22.1.63:297–301): “Sed similitudo rerum quae est in intellectu divino est factiva rei; res autem sive forte sive debile esse participet hoc non habet nisi a Deo, et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat.”

Machine Translated by Google

Esencia creada

El yo divino

Como hemos visto, dentro de la estructura de la participación el principio de esencia de un ser finito es realmente distinto de su acto de ser. A través de la participación en el esse commune, el principio de esencia recibe y limita el acto de ser, poniéndose en relación con él como potencia de actuar. Así, si bien un ser finito tiene esse, no es Ipsum Esse. Por esta razón, la semejanza de un ser finito con la naturaleza divina es deficiente, pues todo ser creado (ens) en algún aspecto no logra imitar la naturaleza divina. Dado este hecho, Tomás señala en respuesta a una objeción en De veritate, q. 2, a. 3 que, dado que una criatura se acerca a Dios solo en la medida en que participa en un acto finito de ser, está infinitamente distante de Dios y, por lo tanto, se dice que tiene más no-ser (non esse) que ser. 114 Expresa esta noción nuevamente en una respuesta posterior en el mismo artículo. Allí, Tomás explica que si podemos comparar una criatura con Dios según la conmensura (es decir, como un ser con otro), encontramos que la criatura es, por así decirlo, nada (quasi nihil). En resumen, no hay comparación verdade Pero también podemos comparar la criatura con Dios en cuanto recibe de Él su acto de ser. Sólo así, concluye Tomás, podemos La criatura puede compararse a Dios porque sólo de esta manera tiene un acto de ser por el cual puede compararse así.115

Pasajes como estos y otros sugieren que, aunque las criaturas

114. De ver., q. 2, a. 3, ad 16 (edición Leonina, vol. 22.1.54:504–15): “Esse simpliciter et absolut dictum de solo divino esse intelligitur sicut et bonum, ratione cuius dicitur Matth. tapa. XIX, vers. 17 «Nemo bonus nisi solus Deus»; unde quantum creatura ac-cedit ad Deum tantum habet de esse, quantum vero ab eo recedit tantum habet de no esse; et quia non accedit ad Deum nisi secundum quod esse finitum participat, distat autem in infinitum, ideo dicitur quod plus habet de non esse quam de esse: et tamen illud esse quod habet cum a Deo sit, a Deo cognoscitur”.

115. De ver., q. 2, a. 3, ad 18 (edición leonina, vol. 22.1.54:521–28): “Aliquid comparatur Deo dupliciter: vel secundum commensurationem, et sic creatura Deo comparata in-venitur quasi nihil; vel secundum conversionem ad Deum a quo esse recipit, et sic hoc solum modo esse habet quo comparatur ad Deum, et sic etiam a Deo cognoscibilis es.”

Machine Translated by Google

Son seres en un sentido, y en otro sentido son no-seres.
Este punto ha sido discutido en más de una ocasión por Wippel.116 Como él explica, puesto que el principio de esencia de un ser finito es distinto de su acto de ser, podemos describir su esencia como non esse o no-ser –no un no-ser absoluto, sino más bien en un sentido relativo como la negación del acto de ser.117 Como explica Wippel, este principio de no-ser relativo es también un principio real de diversidad, pues sólo porque la esencia de un ser finito limita su acto de ser es diferente tanto del Ser Mismo (es decir, Ipsum Esse o Dios) como de cualquier otro ser finito. Entendida de esta manera, la noción de esencia creada como no-ser relativo complementa la teoría de Thomas de la participación en el esse: un ser particular puede participar en el esse precisamente porque su acto de ser recibido no es idéntico al sujeto en el que es recibido, es decir, la esencia del ser.118

Puesto que las ideas ejemplares en la mente de Dios corresponden a esencias creadas, también ellas deben incluir de algún modo el no ser. Como expliqué en el capítulo 3, así como las criaturas no alcanzan la perfección infinita de la esencia divina, tampoco lo hacen sus respectivas ideas divinas. Así, pues, el no ser debe entrar de algún modo como principio negador en la mente de Dios; pues al conocer cosas distintas de sí mismo, Dios sabe cómo no son él mismo.119 En resumen, Dios sólo puede considerarse imitable por las criaturas mediante la combinación del ser (esse) y el no ser (non esse) en su mismo acto de entendimiento.120 Pero, de nuevo, este no ser no es la nada absoluta, pues la nada

116. Véase Wippel, “Lo múltiple a partir de lo uno”, esp. 585-89; y Metaphysical Thought. capítulo 6, 177–94.

117. Wippel, Metaphysical Thought, 187-88. Wippel explica que, en sí misma, la esencia debe tener un contenido formal o positivo por tres razones: (1) porque la esencia determina o especifica una cosa; (2) porque el acto no es autolimitante, por lo tanto algo distinto de la esencia.
debe tener en cuenta su limitación; y (3) porque la estructura de la participación requiere que un receptor participe en el esse (Pensamiento metafísico, 190-92).

118. Wippel, Pensamiento metafísico, 188–90.

119. Branick, “Unidad de las ideas divinas”, 199.

120. Wippel, “Lo múltiple a partir de lo uno”, 583–84. Wippel admite, sin embargo, que “Es Es en este punto que mi interpretación puede ir más allá de la ipsissima verba de Tomás” (ibid., 583n42).

Machine Translated by Google

La esencia divina no puede entrar en la esencia divina, que es el ser mismo. Más bien, ese no-ser es un no-ser relativo.121

Es porque las ideas divinas incluyen este no-ser relativo (pero no por ello menos real) que comparten una similitud con todo lo que está implícito en las esencias creadas: tanto el ser como el no-ser. Por el contrario, la naturaleza divina como ejemplar no hace esto. La naturaleza divina es imitable en sí misma, pero en sí misma es simplemente ser (esse) y, por lo tanto, es el ejemplar de los seres finitos porque son seres. Solo a través de
El conocimiento de Dios de cómo su naturaleza puede ser imitada y de qué modo puede ser superada hace que el no ser entre en juego para permitir la diversificación, pues el no ser sólo puede estar presente en Dios intencionalmente, puesto que no existe en realidad. Así pues, es a través del ejemplarismo de las ideas divinas que los seres finitos pueden participar de una semejanza con la naturaleza divina. Fabro resume muy bien este orden para nosotros:

> La esencia es un positivo-negativo porque expresa el modo y el grado de participación del ser y lo expresa de manera positiva, gracias a la derivación por "imitación" de las Ideas divinas. Esto permite a lo existente alejarse de la nada y superarla efectivamente, de modo que la nada no entra directamente, como para Hegel, en la constitución dialéctica de lo finito, sino indirectamente a causa de su limitación: no se trata de una negación pura, como para Spinoza y la metafísica idealista, sino de un límite que tiene una doble intencionalidad, por así decirlo, hacia la nada, en relación con la cual lo finito ex-iste, y hacia el Ser en el que per-siste.122

121. Sin embargo, como señala Wippel, el no ser relativo de las ideas divinas no es el mismo que el de las esencias creadas: "El marco de referencia es diferente en los dos casos, ya que esta vez lo que se niega —la plenitud absoluta de la perfección divina— no es y no puede ser un constituyente intrínseco de la entidad existente, si y cuando esta esencia particular sea traída a la existencia por la actividad causal de Dios" ("Lo múltiple a partir del uno", 589).

122. Fabro, Participation et causalité, 635: "Mais saint Thomas, tout différent de Hegel, conçoit l'essence sur la base de la création de l'être à partir du néant: l'essence est un positif-négatif, car elle exprime le mode et le degré de la participación de l'être et l'exprime d'une manière positiv, grâce à la derivation par «imitation» des Idées di-vines. Esto permite que exista de s'éloigner du néant et de le dépasser effect-ment, de sorte que le néant n'entre pas directement, como para Hegel, en la constitución dialectique du fini, mais indirectement, à cause de sa limitación: celle-ci n'est pas una pura negación, como para Spinoza y la metafísica. idealista, más una

Machine Translated by Google

El no ser relativo de la esencia finita presupone, pues, el no ser relativo de las ideas divinas. Es esta limitación previa de la mente divina en cuanto al grado en que es imitada la que explica la limitación que se encuentra en una esencia creada. Al imitar las ideas divinas, una esencia creada puede participar en el esse y recibirlo, limitándolo simultáneamente. Pero, de nuevo, si una esencia creada imita las ideas divinas, ¿qué debemos hacer con la observación de Tomás de que una criatura se asemeja al intelecto divino al participar en un acto de ser (esse)? ¿Es esta una explicación circular? Aquí, la noción de esencia como no ser relativo proporciona ur

Como una esencia finita no es su propio acto de ser, existe sólo por participar en el ser (esse). En sí misma, tal esencia es no-ser, o non esse. Cuando Tomás nos dice, por tanto, que una criatura se asemeja al intelecto divino por participar en un acto de ser, entiendo que quiere decir que a través de tal participación una esencia finita se hace actualmente como su respectiva idea divina. Pues considerada simplemente en sí misma, la esencia es sólo potencialmente como esa idea. Así, en cuanto a la diferencia entre el ejemplarismo de las ideas divinas y el de la naturaleza divina, Fabro señala que con el primero, la semejanza del ejemplar con el ejemplar es sólo de naturaleza formal, dejando intacto el aislamiento divino; pero con el segundo, la relación se hace real en la criatura.123 Como explic

El tomismo no parece admitir dudas sobre este orden: las esencias creadas derivan de la esencia divina por intermedio de las Ideas divinas, y esta derivación sigue formalmente la relación de ejemplaridad. Además, toda esencia, aunque sea acto en el orden formal, es creada como potencia que se actualiza por el ser participado que recibe: su actualidad está dada, pues, por la «mediación» del ser.124

---

limite qui présente pour ainsi dire une double intencionalité, vers le néant, par rapport auquel le fini ex-iste, et vers l'Etre dans lequel il in-siste."

123. Ibíd., 519.

124. Ibíd., 630: "Le tomisme ne semble pas admettre de doutes quant à cet ordre: les essences créées derivant de l'essence divina par l'intermédiaire des Idées divinas, et cette derivation suit ainsi formellement le rapport d'exemplarité. Ensuite, toute es-sence, bien qu'elle soit acte dans l'ordre formel, est créée comme puissance qui devient

Machine Translated by Google

Según el orden formal, pues, la esencia creada se asimila a su idea divina por sí misma; pero según el orden de la realidad, se asimila a su idea por mediación de su ser, pues la esencia en sí misma sólo se asemeja a ese ejemplar en potencia. Por eso, Tomás sostiene que una cosa se asemeja al entendimiento divino por participar del ser.

Esta distinción entre estos dos órdenes se deriva en parte del hecho de que las ideas divinas, en sí mismas, no son productivas. Como hemos visto, el conocimiento como tal significa simplemente que algo está en el conocedor, no que un efecto procede de él. Es sólo a través de la mediación de la voluntad que las formas inteligibles reciben una inclinación a sus efectos. Así, aunque la esencia de un ser finito está determinada por su idea ejemplar, es por medio de un mandato de la voluntad divina que esa esencia es determinada a existir realmente. Esto ha sido llamado por Te Velde la interpretación tradicional de la metafísica de la creación de Tomás, pero es una interpretación que el propio Te Velde sostiene que "rompe la unidad de la creación".
acto de creación."126

Según te Velde, si sostenemos que Dios conoce las esencias a través de las ideas divinas y las produce a la existencia por un acto de su voluntad, entonces antes de un acto de la voluntad de Dios hay una fase que implica la constitución de la posibilidad de existencia. Esta interpretación, sostiene, conduce necesariamente a la suposición de una doble participación, una posición que te Velde encuentra absurda: "Una doble participación convierte en una metáfora vacía el concepto de participación. Porque ¿por qué debería uno hablar de participación si la creación consiste en la creación de un ser?
¿En qué consiste la atribución de una existencia fáctica a una esencia posible? La libertad de Dios en la creación no corresponde a la contingencia de la existencia."127

---

actualisée par l'esse participé qu'elle reçoit: son actualité est ainsi donnée par la «mé-diation» de l'esse."

125. De ver., q. 2, a. 5 (ed. leonina, vol. 22.1.63:297–301). Para el latín, véase n. 113 supra.

126. te Velde, Participación y sustancialidad, 282

127. Ibid. Te Velde rechaza así también la noción de que existen ideas divinas de naturaleza pura.

Machine Translated by Google

Sin embargo, podríamos preguntarnos qué es esta doble participación que concierne a Te Velde. ¿Es una participación tanto en las ideas divinas como en las ideas de Dios? ¿Y la voluntad divina? ¿O es una participación en las ideas divinas y ¿La naturaleza divina? Lamentablemente, no profundiza en este punto, sino que simplemente señala que "no hay lugar para una doble participación en Aquino". 128 De cualquier manera, sin embargo, uno puede responder inmediatamente observando, como ya lo he hecho, que para Tomás no hay participación en las ideas divinas. Esto no significa negar el modelo de creación por el cual Dios quiere que existan las esencias que concibe; más bien, es simplemente notar que la similitud entre la esencia creada y la idea no implica que la esencia participe en la idea.

Además, la preocupación de Te Velde sobre una doble participación es infundada porque, aunque la esencia creada participa en el ser, no hay participación que resulte en la esencia creada. Aquí debemos recordar que la participación real u ontológica involucra tanto a un receptor como a un principio recibido. La esencia creada recibe un acto de ser, pero no hay nada ontológicamente anterior a recibir esa esencia misma.129 Por eso Geiger señala que "la esencia que participa en (à) la existencia es en sí misma una participación de (de) la Primera Perfección, de la que transmite solo un aspecto limitado y fragmentario".130

Hay que admitir que el propio Tomás no parece haberse referido a la esencia creada como una "participación"; en cambio,

---

posibles: "La creación no puede ser vista, como sucede frecuentemente en la literatura tomista, como el acto por el cual Dios actualiza las muchas posibilidades preconcebidas atribuyéndoles esse o existencia actual. De esta manera, el acto de creación ya presupone las diferencias formales de las cosas y resulta, por lo tanto, en una especie de existencia común, la misma para todos, independientemente de sus diferencias formales. Pero la doctrina de las ideas no sirve para explicar la posibilidad de algo anterior a su existencia actual; como las diferencias formales de las cosas son diferencias en el ser, deben reducirse a la causa común del ser" (te Velde, Participación y sustancialidad, 114n46). Los escritos de Thomas sobre
Las posibilidades parecen contradecir la posición de Te Velde.

128. Ibíd., 114n46.

129. Geiger, La participación, 52.

130. Ibíd., 60-61n3. Para los franceses, véase n. 46, supra.

Machine Translated by Google

Geiger emplea este término para referirse a una perfección que un participante recibe de aquello de lo que participa. 131 Sin embargo, la esencia es, no obstante, una perfección por derecho propio, aunque no sea recibida por nada. La terminología de Geiger es útil, por lo tanto, porque transmite la diferencia entre esencia y esse como perfecciones. Una estructura análoga a la descrita por Geiger se puede encontrar en la explicación de Thomas de la relación entre la forma accidental y las ideas divinas. En el De veritate, Thomas defiende la posición de que hay ideas divinas de accidentes al señalar que "aunque un accidente no es lo que participa, sin embargo es en sí mismo una participación. Por lo tanto, es claro que una idea o semejanza en Dios también le corresponde". 132 Siguiendo el lenguaje de Geiger, sugeriría que la esencia creada, como un accidente y como otras perfecciones formales creadas, podría denominarse una participación, es decir, una participación de la semejanza de la esencia divina. Pero, a diferencia de las demás perfecciones creadas, la esencia no es recibida en nada, es decir, no es participada por nada. Ni tampoco necesita serlo, pues la esencia, según el orden ontológico, no es un acto que necesite ser limitado por la potencia, sino que es ella misma un principio de potencia que limita el acto de ser. ¿De dónde, entonces, viene su propia limitación? Como hemos señalado antes, de su idea correspondiente en la mente divina, que es ella misma limitada.

Además, el hecho de que Tomás no piense que la esencia es recibida en algo no plantea un problema para que la llamemos “participación”. Como nos recuerda, “'Creación' no significa la constitución de una cosa compuesta a partir de principios preexistentes, sino que significa que el compuesto es creado de tal manera que es producido en el ser (in esse) simultáneamente con todos sus principios”. 133 Por lo tanto,

131. Sin embargo, como hemos visto, Tomás se refiere a la esencia como participante del esse. Sobre este punto, véase De spir. creat., a. 1 (ed. leonina, vol. 22.4.13–14:363–408). Véase también Wippel, Pensamiento metafísico, 108n39.

132. De ver., q. 3, a. 7, ad 3 (edición Leonina, vol. 22.1.115:118–21): “Quamvis accidens non sit participantes, est tamen ipsa participatio, et sic patet quod ei etiam respondet idea in Deo vel similitudo”. Énfasis añadido en la traducción.

133. ST I, q. 45, a. 4, ad 2 (ed. Leonina, vol. 14.468): “Creatio non dicit constitutio-

Machine Translated by Google

También explica que “Dios, al mismo tiempo que da el ser, produce lo que recibe el ser, y por tanto no es necesario que actúe a partir de algo preexistente”. 134 A pesar de que la esencia creada no es recibida en nada, podríamos llamarla una “partici-pación”, ya que no necesita ser recibida en nada para existir. Más bien, existe a través del acto de ser que Dios le otorga a través de la creación: “Por el hecho mismo de que el ser se atribuye a una quiddidad, la quiddidad no sólo se dice que es, sino que es creada, ya que antes de tener el ser no es nada, excepto quizás en el intelecto del creador, donde no es una criatura sino la esencia creadora”. 135 Aquí, entonces, Thomas afirma precisamente lo que Te Velde afirma que no hace.

No es que las ideas en el entendimiento divino sean ontológicamente (pero no temporalmente) anteriores a la esencia creada, sino que es porque Dios otorga la esencia a una esencia posible que ésta es creada, y el ser finito que resulta de esta composición es lo que participa de una semejanza con la naturaleza divina.

De ahí la preocupación de Te Velde de que la interpretación tradicional de La metafísica de la creación de Tomás Tomás requiere una doble participación, pero carece de fundamento. Su crítica a la interpretación tradicional surge de la preocupación de que la esencia creada no debe entenderse como preexistente a su acto de ser. Sin embargo, como observa Wippel, debido a esta preocupación parece haber caído víctima del error de Geiger, pasando por alto dos nociones clave. Como vimos anteriormente, la primera es que los principios de esencia y esse pueden ser mutuamente dependientes entre sí según diferentes órdenes de dependencia. La segunda es que la prioridad en el orden de la naturaleza no implica necesariamente una prioridad en el orden del tiempo. Así, el acto de ser actualiza una creación.

---

nem rei compositae ex principiis praeexistentibus: sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur.”

134. De pot., q. 3, a. 1, ad 17 (Marietti ed., vol. 2.41): “Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti.”

135. De pot., q. 3, a. 5, ad 2 (Marietti ed., vol. 2.49): “Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix es-sentia”.

Machine Translated by Google

esencia, mientras que ese mismo principio de esencia recibe y limita simultáneamente el mismo acto de ser. De esta manera, Wippel concluye: “Ninguno preexiste como tal separado del otro, y cada uno disfruta de su prioridad apropiada en el orden de la naturaleza (no en el orden del tiempo) con respecto a su función ontológica particular dentro de una entidad dada”. 136

Resumen

En la medida en que las ideas divinas son las causas de las cosas que Dios crea, son ejemplares; en la medida en que son ejemplares, son las similitudes tanto de las esencias como de los accidentes de los seres finitos. Pero aunque tanto las esencias como los accidentes comparten una semejanza con sus respectivas ideas ejemplares, ninguno de ellos participa realmente de esas ideas: Sócrates está ciertamente ejemplificado por la idea divina de Sócrates, pero él es quien es a través de su propia esencia, no a través de la participación. A pesar de este hecho, el ejemplarismo divino juega un papel integral en la estructura de la participación para Tomás. Aunque la esencia creada no participa en su idea ejemplar, el ser finito (ens) del que es un principio sí participa en una semejanza del ejemplar que es la naturaleza divina. A través de tal participación, la esencia creada recibe y limita el esse. Esta limitación, sin embargo, depende de la formación ontológicamente previa de la idea divina que determina el modo limitado de ser de la esencia creada. Así, pues, aunque la naturaleza divina es imitable en sí misma, un ser finito en realidad la imita sólo porque Dios conoce su naturaleza como imitable y quiere que en realidad sea imitada.

El ser está, pues, limitado de abajo hacia arriba, por así decirlo, en cuanto que una esencia creada es un principio real que recibe y limita el acto de ser. Pero también está limitado de arriba hacia abajo en cuanto que Dios “excogita” las ideas divinas, pensando esta esencia en lugar de aquella.
uno como potencialmente receptor del ser en un ser dado. En cuanto a una creación

136. Wippel, Pensamiento metafísico, 129–30.

Machine Translated by Google

Por tanto, la esencia creada en sí misma, su modo de ser está determinado por su idea divina, pero su actualidad está determinada por la participación del ser finito (ens) en una semejanza de la naturaleza divina. Los principios de esencia y esse en cualquier ser finito son, pues, mutuamente dependientes entre sí, y en último término lo son porque los dos modos de ejemplaridad divina son mutuamente dependientes entre sí. Como causas ejemplares de la esencia creada, las ideas divinas son las causas de un principio de potencia que requiere un principio de acto; como causa ejemplar del acto de ser, la naturaleza divina es la causa de un acto que requiere un principio de limitación.

Por tanto, ninguno de los dos modos de ejemplarismo puede ejercerse sin el otro, y ambos dependen de la mediación de la voluntad divina, pues un ejemplar es eficaz sólo porque un agente determina el fin de lo que se ejemplifica. Podríamos añadir, además, que cada modo de ejemplarismo divino es anterior en su propio orden. Según el orden intencional, la causalidad de las ideas divinas es anterior a la de la naturaleza divina porque determina el modo de ser (esse) de la esencia creada; pero según el orden de la realidad, el ejemplarismo de la naturaleza divina es anterior al de las ideas divinas porque hace que esa esencia exista actualmente.

Aunque la esencia creada no participa de su idea ejemplar, en cierto sentido podemos decir que es una participación de una semejanza de la naturaleza divina: una participación que no necesita ser recibida en nada debido a su relación con el esse. Sin embargo, incluso si optamos por referirnos a la esencia de esta manera, debemos recordar que el propio Tomás nunca lo hace. Para él, la participación implica la participación de un ser finito en una semejanza de la naturaleza divina. Las ideas divinas, por lo tanto, no son en sí mismas participadas, sino más bien las participabilidades de esa semejanza tal como es conocida por Dios, es decir, su conocimiento de las formas en que su esencia puede ser participada por las criatu

Machine Translated by Google

C en

^

La doctrina de las ideas divinas de Tomás toca algunos de los elementos más fundamentales de su pensamiento metafísico. Al explorar su doctrina, examinamos cuestiones como la naturaleza de la causalidad, la distinción real entre esencia y existencia y la teoría de la participación, por nombrar algunas. Como resultado, tenemos una imagen más completa de la doctrina de las ideas divinas de Tomás y podemos entender por qué el ejemplarismo es de hecho un elemento esencial de su filosofía. Central a la noción de ejemplarismo de Tomás es la característica de similitud o semejanza (similitudo). Como vimos en el capítulo 1, Tomás describe comúnmente un ejemplar como "aquello a semejanza de lo cual algo está hecho". Siguiendo esta noción general de ejemplarismo, identifica diferentes tipos de ejemplares. En un sentido, la forma de un agente natural es un ejemplar ya que causa un efecto que comparte la misma especie con él. Lo hemos identificado como un "modelo natural" porque lo que se hace a su semejanza se hace según la naturaleza, no según el arte. Para Tomás, sin embargo, la forma de un agente natural es un modelo sólo en un sentido impropio porque el agente natural no determina por sí mismo su fin previsto, sino que lo hac

Otro tipo de ejemplar que identifica Tomás es el objeto o modelo hacia el cual un artesano mira al hacer su trabajo. Aquino se refiere a este modelo como un "ejemplar externo" ya que existe externamente tanto a la mente del agente como a su naturaleza. Dado que el tipo de ejemplarismo que expresa

Machine Translated by Google

Si bien el fin de la obra es determinado por el propio agente, el modelo externo del artesano merece más el nombre de "ejemplar" que la forma de un agente natural. Sin embargo, no es un ejemplar en el sentido primario del término, porque este objeto externo depende para su ejemplaridad de la causalidad de un ejemplar anterior, a saber, la idea del artesano .

forma en la mente del artesano que Thomas considera un modelo según el sentido primario del término.

Como una idea es un ejemplar sólo en la medida en que algo está hecho a su semejanza, Tomás identifica las ideas ejemplares como pertenecientes al intelecto práctico y no al especulativo. En su papel de principio productivo, una idea ejemplar actúa como la medida de la cosa hecha. Así, la idea es una causa formal de la cosa que ejemplifica aunque no sea intrínseca a esa cosa. Como vimos, Tomás considera que la característica fundamental de la forma es que es un patrón por el cual algo es el tipo de cosa que es. Por esta razón, concluye que la forma no se limita a un modo intrínseco de causalidad: también puede ser extrínseca. Y esto es lo que él considera que es un ejemplar, es decir, una causa formal extrínseca. Por lo tanto, no postula un quinto tipo de causa, sino que se adhiere a la cuádruple división aristotélica. Al considerar las ideas como causas ejemplares, Thomas llega a definir una idea como "una forma que algo imita debido a la intención de un agente que predetermina el fin para sí mismo". 1

Sin embargo, aunque una idea ejemplar es propiamente una causa formal de la cosa que ejemplifica, su causalidad implica más que una mera formalidad. Siguiendo el uso maduro que hace Thomas del término "ejemplar", descubrimos que él sólo considera ejemplares a las ideas realmente prácticas, pues sólo ellas ejemplifican algo de hecho. En la medida en que estas ideas ejemplifican algo, su causalidad implica necesariamente también una causalidad eficiente y final: implica una causalidad eficiente po

1. De ver., q. 3, a. 1 (edición leonina, vol. 22.1.100:220–23): "Haec ergo videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intente agentis qui praedeter-minat sibi finem".

Machine Translated by Google

La causalidad del ejemplar es causada por la causa eficiente y entraña causalidad final porque el ejemplar, actuando como fin, debe motivar previamente la intención del agente para que éste produzca su obra. Sin embargo, hemos encontrado que en su calidad de causa ejemplar, la causalidad de una idea se reduce propiamente al orden de la causalidad formal, ya que la característica que le es propia como ejemplar es su imitabilidad.

Habiendo discernido estas características generales del ejemplarismo, en el capítulo 2 examinamos los argumentos de Tomás a favor de la existencia de ejemplares divinos . Descubrimos que ofrece tres tipos diferentes de argumentos: desde la teleología natural, desde la semejanza divina y desde el autoconocimiento divino. Siguiendo estos tres argumentos, Tomás llega a la conclusión de que, así como hay ideas ejemplares en la mente del artesano humano, también debe haber ideas ejemplares en la mente de Dios. Además, al examinar estos argumentos, descubrimos que estas ideas divinas solo pueden existir dentro de la mente de Dios. En este punto, Tomás es Está absolutamente claro: las ideas divinas no son los universales subsistentes per se postulados por Platón. Como Dios es acto puro, Tomás insiste en que es imposible que las ideas de Dios provengan de otro lugar que de él mismo.

Sin embargo, las ideas divinas no son simplemente la esencia de Dios, ni siquiera son esa esencia tal como la conoce Dios. Más bien, como vimos en el capítulo 3, Tomás concluye que las ideas son la esencia divina en la medida en que Dios conoce esa esencia como imitable. De esta manera, la única esencia divina es el medio por el cual Dios entiende las muchas maneras en que puede ser imitado. Su conocimiento de estas diversas maneras es lo que constituye la multiplicidad de ideas. Al postular estas distinciones, Tomás puede afirmar la pluralidad de las ideas divinas sin comprometer la simplicidad de la esencia divina. Porque aunque no puede haber una multiplicidad real de ideas dentro de la esencia divina, puede haber una multiplicidad lógica de ellas como objetos que son entendidos por Dios. En el capítulo 4, encontramos que esta multiplicidad incluye ideas de géneros, e

Machine Translated by Google

individuos, e incluso puramente posibles. Sin embargo, Tomás no considera que todas estas ideas divinas sean ejemplares. Como hemos visto, solo las ideas realmente prácticas ejemplifican algo. Por lo tanto, al analizar las ideas divinas, Tomás llega a restringir el término "ejemplar" para referirse a una idea de una cosa individual que Dios hace en algún momento del tiempo, ya sea que esa idea sea de una sustancia o de un accidente separable.

En este capítulo también vimos que Tomás identifica de hecho dos tipos diferentes de ejemplarismo divino: un tipo es el ejemplarismo de las ideas divinas, que es una especie de ejemplarismo intelectual; el otro tipo es el ejemplarismo de la naturaleza divina, que es una especie de ejemplarismo natural. Aunque ambos tipos se reducen en última instancia a la única esencia divina, difieren en aspectos significativos. El ejemplarismo de las ideas implica una semejanza perfecta entre un ser finito y su respectiva idea divina. Por el contrario, el ejemplarismo de la naturaleza divina implica grados de imitación con un más y un menos, pues ninguna criatura es la semejanza perfecta de la esencia de Dios.
Así, pues, un ser creado como Sócrates no llega a imitar la perfección infinita de la naturaleza de Dios, pero no llega a imitar la idea divina de "Sócrates", pues él es verdadera y plenamente Sócrates en su misma esencia.

En el capítulo 5, consideramos precisamente cómo las ideas divinas actúan como causas ejemplares. Como ocurre con otros tipos de ejemplarismo, el ejemplarismo de las ideas divinas implica causalidad eficiente. En este caso, la causa eficiente es la voluntad divina. Puesto que la voluntad de Dios es perfectamente libre, Tomás concluye que el ejemplarismo de las ideas divinas no resulta de la necesidad de la naturaleza de Dios, como sostienen algunos neoplatónicos, sino más bien de la libertad de su voluntad. Aunque las ideas divinas requieren un acto de la voluntad de Dios para ejercer su causalidad, su modo primario de causalidad no es la eficiencia sino la formalidad: como ocurre con otros ejemplares, son causas formales extrínsecas. Como tales, estas ideas son la causa de la forma en las cosas que ejemplifican. Pero las ideas divinas no son la causa de la forma únicamente. Puesto que Dios conoce todos los principios que entran en la creación, la forma de las cosas que ejemplifican es la causa de la f

Machine Translated by Google

En efecto, al conocer los seres vivos, conoce incluso la materia de las sustancias físicas. Por tanto, sus ideas sobre tales sustancias ejemplifican no sólo sus formas sino también su materia. En resumen, las ideas ejemplares de Dios son causas formales de toda la esencia de un ser creado. Habiendo alcanzado claridad sobre este punto, vimos que Tomás tiene cuidado de evitar el problema del ocasionalismo. Los ejemplos divinos son la causa de la forma en las sustancias físicas, pero su causalidad no compromete las operaciones de la naturaleza: las causas próximas de la generación son los agentes naturales, no las ideas divinas. Propiamente hablando, explica, las ideas no son principios generadores sino creadores, que concrean la forma en la potencia de la materia.

Sin embargo, aunque Tomás no considera que las ideas divinas sean las causas próximas de la generación, sí ve un papel para ellas en las operaciones de la naturaleza. Los agentes naturales son propiamente la causa de que esta forma llegue a existir en esta materia, pero en sí mismos no son capaces de causar la forma como tal. Sólo pueden hacerlo, sostiene Tomás, como instrumentos de causas universales. Por tanto, siguiendo a Aristóteles, mira al movimiento de los cielos para explicar esta causalidad universal. Pero este movimiento mismo debe reducirse a las especies inteligibles en el intelecto angélico y, en última instancia, a las ideas en la mente de Dios. Así, la doctrina de Tomás del ejemplarismo divino no excluye la agencia natural, sino que, más bien, la facilita, porque todo el efecto natural es causado por las agencias combinadas de Dios y el agente natural, aunque cada uno causa el mismo efecto en un aspecto diferente.

Este estudio culminó en el capítulo 6 con una consideración del papel causal de las ideas divinas dentro de la estructura de la teoría de la participación de Tomás. Como hemos visto, las ideas ejemplares de Dios son las similitudes tanto de las esencias como de los accidentes de los seres finitos. Pero aunque tanto las esencias como los accidentes comparten una semejanza con sus respectivas ideas ejemplares, encontramos que ninguno de ellos participa realmente en esas ideas: Sócrates está ejemplificado por la idea divina de Sócrates, pero él es quien es a través de su propia esencia, no a través de la participación. A pesar de este hecho, el ejemplarismo

Machine Translated by Google

juega un papel integral en la estructura de participación de Thomas. Aquí volvemos a ver la importancia de la distinción que establece entre el ejemplarismo de las ideas divinas y el de la naturaleza divina. Aunque las esencias de los seres finitos no participan de sus ideas ejemplares, sí participan del ejemplar que es la naturaleza de Dios. Y es a través de esta participación que las esencias creadas reciben y limitan el esse. Esta limitación, sin embargo, depende de la formación ontológica previa de las ideas divinas, que determinan los modos limitados de ser (esse) recibidos por las esencias creadas. Así, aunque la naturaleza divina es imitable en sí misma, sólo es imitada por un ser finito porque Dios conoce su naturaleza como imitable y quiere que sea imitada de hecho. En lo que respecta a la esencia creada, su modo de ser está determinado por su idea divina, pero su actualidad está determinada por la participación del ser finito en una semejanza de la naturaleza divina. Así, encontramos que para Tomás las ideas divinas no son en sí mismas participadas sino que son más bien las "participabilidades" de la semejanza de la naturaleza divina tal como es conocida por Dios, es decir, son su conocimiento de los modos en que la semejanza de su esencia puede ser participada.

^

Quisiera concluir este trabajo volviendo a la observación de Gilson de que el ejemplarismo es un elemento esencial de la filosofía tomista (aunque Gilson no dijo lo mismo de las ideas divinas). ¿Por qué, podríamos preguntar, es así? ¿Qué faltaría a la filosofía tomista sin esta doctrina? A la luz de los temas que hemos considerado, ahora estamos en condiciones de responder a esta pregunta. Aquí, creo, es útil recurrir a las propias palabras de Tomás. Repasemos lo que tiene que decir sobre el ejemplarismo divino en la pregunta 44, a. 3 de la Summa theologiae I:

> En la producción de cualquier cosa es necesario un ejemplar para que el efecto pueda recibir una forma determinada; pues el artesano produce una forma determinada en la materia según el ejemplar que mira, ya sea un ejemplar que mira desde fuera o un ejemplar concebido por la mente desde dentro. Ahora bien, es claro que las cosas que son naturales...

Machine Translated by Google

2. La razón de la existencia de las cosas es que, en la mente divina, las cosas que se hacen recibir determinadas formas, pero esta determinación de las formas debe reducirse, como a un primer principio, a la sabiduría divina, que ha discernido (excogitavit) el orden del universo, que consiste en la distinción de las cosas. Por eso hay que decir que en la sabiduría divina hay nociones (rationes) de todas las cosas, que antes hemos llamado ideas , es decir, formas ejemplares existentes en la mente divina. Y estas ideas, aunque se multipliquen según una relación con las cosas, no son, sin embargo, en realidad otra cosa que la esencia divina, en cuanto que su semejanza puede ser participada por diferentes cosas de diferentes maneras. Así, pues, Dios mismo es el primer ejemplar de todas las cosas.

Aquí, en este breve pasaje, vemos a Tomás tocar cada uno de los temas principales que hemos considerado en este trabajo: nos prueba por qué deben existir las ideas divinas; nos muestra cómo pueden existir como una multiplicidad; ilustra su papel causal; y reconoce su relación con el ejemplarismo de la naturaleza divina, abordando el papel metafísico de la participación.

¿Por qué, entonces, es esencial la doctrina del ejemplarismo divino para la filosofía tomista? Porque proporciona una explicación epistemológica y ontológica necesaria del orden de la realidad. En lo que respecta a su papel epistemológico, las ideas divinas explican que Dios tenga un conocimiento adecuado de una multiplicidad de cosas creadas. Sin una doctrina del ejemplarismo, la metafísica de Tomás reduciría a Dios a un "pensamiento que se piensa a sí mismo" aristotélico que sólo se piensa a sí mismo: un primer principio que es felizmente inconsciente del mundo que lo

2. ST, yo, q. 44, a. 3 (Ed. Leonina, vol. 4.460): "Deus est prima causa exemplaris om-nium rerum. Ad cuius evidenciam, consideradum est quod ad productionem alicui-us rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur: artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod in-spicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas for-mas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinguite consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt ra-tions omnium rerum: quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existente. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, ta-men non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis partici-pari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omni

Machine Translated by Google

3 En cuanto a su papel ontológico, las ideas divinas dan cuenta de la determinación de la forma y de la direccionalidad de la naturaleza. Sin una doctrina del ejemplarismo, la metafísica de Tomás implicaría o bien que el mundo natural actúa según el azar y no teleológicamente, o bien que el acto creador de Dios resulta de la necesidad de su propia naturaleza y no libremente a través de su intelecto y voluntad. 4 Sin embargo, ninguna de estas posibilidades es consonante con el pensamiento metafísico de Tomás en su conjunto. Por estas razones, el ejemplarismo es un elemento esencial de su filosofía.

3. Metafísica, 12.9.1074b15–35 (ed. Barnes, vol. 2.1698) y 1075a5–10 (ed. Barnes, vol. 2.1699). Para un argumento de que el Dios de Aristóteles sí conoce el mundo, véase Thomas De Koninck, "Aristotle on God as Thought Thinking Itself", Review of Metaphysics 47. (1994): 471–515. En al menos una ocasión, el propio Tomás opina que Aristóteles, de hecho, tiene una doctrina de las ideas divinas. En su Comentario al Evangelio de Juan, Tomás considera el significado de la frase: y el Verbo estaba con Dios. Observa que El evangelista escribe estas palabras en parte para evitar el error de Platón, que sostenía que las ideas existen separadamente de Dios. Otros platónicos sostenían que las ideas existen en una mente, pero uno que está por debajo de Dios. Para evitar este error, explica Tomás, el evangelista añade las palabras: y el Verbo era Dios. Finalmente, Thomas señala que, en contraste con estos filósofos, "Aristóteles vero posuit in deo rationes omnium rerum, et quod idem est in deo intellectus et intelligens et intellectum"; Thomas continúa, sin embargo, señalando que "tamen posuit mundum coaeternum sibi fuisse. Et contra hoc est quod evangelista dicit hoc, scilicet verbum solum, erat in principio apud deum; ita quod ly hoc non excludit aliam personam, sed aliam naturam coaeternam" (Lect. super Ioann., c. 1, lect. 2 [Busa ed., vol. 6.231:125–75]). Boland describe la interpretación de Thomas de Aristóteles sobre este asunto como algo que ocurrió al principio de su carrera (Boland, Ideas in God, 284). Torrell, sin embargo, ubica este comentario entre 1270 y 1272, aunque admite que existe un debate sobre la datación precisa de esta obra. Si Torrell está en lo cierto, entonces la observación de Thom-as aquí indicaría que sostuvo esta interpretación incluso hacia el final de su carrera. Debe notarse, sin embargo, que en su comentario sobre la Metafísica de Aristóteles (1270–71), Thomas no atribuye tal opinión a Aristóteles (In XII Meta., lect. 11, nn. 2614–16 [Marietti ed., 736]).

4. De ver., q. 3, a. 1 (Ed. Leonine, vol. 22.1.100:224–40): "Secundum hoc ergo patet quod illi <qui> ponebant omnia casu accidere non poterant ideam ponere: sed haec opinio a philosophis reprobatur quia quae sunt a casu non se habent eodem modo nisi ut in paucioribus, naturae autem cursum videmus semper eodem modo progredi aut ut in pluribus. Similiter etiam secundum eos qui posuerunt quod a Deo procedunt omnia per necessitatem naturae et non per arbitrium voluntatis, non possunt ponere ideas quia ea quae ex necessitate naturae agunt non praedeterminant sibi finem: sed hoc esse non potest quia omne quod agit propter finem si non determinat sibi finem determinatur ei finis ab alio superiore et sic erit aliqua causa eo superior, quod non po-test esse quia omnes loquentes de Deo intelligunt eum esse causam primam entium."

Machine Translated by Google

Aunque no sea la clave para entender el pensamiento metafísico de Tomás, la doctrina del ejemplarismo divino es sin duda una clave para entender ese pensamiento, y una clave importante, además. Ayuda a explicar la inteligibilidad y el orden del mundo creado; porque, como ha observado Josef Pieper, es de la esencia misma de los seres finitos ser pensados creativamente: "Fue, según parece, San Tomás de Aquino quien se convirtió en el hombre en el La visión de Tomás de Aquino de que la noción de que las cosas tienen una esencia no puede separarse de la otra noción: que este carácter esencial es el fruto de un pensamiento dador de forma que planea, idea y crea".5 Es el papel de este pensamiento dador de forma lo que hemos estado considerando a lo largo de estas páginas: para Tomás de Aquino, este es el papel de las ideas divinas como causas ejemplares.

5. Pieper, El silencio de Santo Tomás, 51.

Machine Translated by Google

Bi

ʌ

Aertsen, Jan. Naturaleza y criaturas. Traducido por Herbert Donald Morton. Nueva York: EJ Brill, 1987.

———. La filosofía medieval y los trascendentales. Nueva York: EJ Brillante, 1996.

Algazel. La metafísica de Algazel: una traducción medieval. Editado por JT Muckle. Toronto: Instituto de Estudios Medievales, 1933.

Anderson, James. La causa del ser. San Luis: Herder, 1952.

Albino. Didaskaliko. En Alcinoos, editado por John Whittaker. París: Les Belles Lettres, 1990.

Aristóteles. Metafísica. Editado por WD Ross. 2 vols. Nueva York: Oxford Prensa Universitaria, 1924.

———. Metafísica. Traducido por WD Ross. En The Complete Works of Aristotle, editado por Jonathan Barnes. Vol. 2. Princeton: Princeton Prensa Universitaria, 1991.

———. Ética a Nicómaco. Editado por I. Bywater. Londres: Oxford. Prensa Universitaria, 1890.

———. Ética a Nicómaco. Traducido por WD Ross revisado por JO Urmson. En Las obras completas de Aristóteles, editado por Jonathan Barnes, vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1991

———. Sobre la generación y la corrupción. En Aristotelis Opera, editado por Immanuel Bekker. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 18

———. Sobre la generación y la corrupción. Traducido por SS Joachim. En Las obras completas de Aristóteles, editado por Jonathan Barnes. Vol. 1. Madrid: Fundación Real Academia Española, 1998.

——— Analítica posterior. En Analytica Priora et Posteriora, editado por WD Ross. Nueva York: Oxford University Press, 1964. Reimpresión 1989

———. Analítica posterior. Traducido por Jonathan Barnes. En The Obras completas de Aristóteles, editado por Jonathan Barnes, vol. 1, Princeton: Princeton University Press, 1991

———. Física. Editado por WD Ross. Nueva York: Universidad de Oxford. Prensa, 1936.

———. Física. Traducido por RP Hardie y RK Gaye. En The

Machine Translated by Google

Obras completas de Aristóteles, editado por Jonathan Barnes, vol. 1, Princeton: Princeton University Press, 1991

Armstrong, Arthur H. La arquitectura del universo inteligible en la filosofía de Plotino. Nueva York: Cambridge University Press, 1940.

———. ed. La historia de Cambridge de la filosofía griega tardía y medieval temprana. Londres: Cambridge University Press, 1967.

Agustín, santo. Ópera episcopi Sancti Aurelii Augustini. Corpus Scriptorum Eccle-siasticorum Latinorum. vol. 33, Confesiones. Editado por Pío Knöll. Vindobó 1896.

——— Contra Académicos. Editado por William McAllen y Klaus Detlef Daur. En la ópera Aurelii Augustini. Corpus Cristianorum. Serie Latina, vol. 29. Turn-hout, 1970.

——— Ópera episcopi Sancti Aurelii Augustini. Corpus Scriptorum Ecclesiastico-rum Latinorum. vol. 40, De civitate Dei. Editado por Emanuel Hoffmann. Vin-dobón, 189

——— De diversis quaestionibus LXXXIII. Editado por Almut Mutzenbecher. En Ópera de Aurelio Agustini. Corpus Cristianorum. Serie Latina, vol. 44A. Turn-out, 1975.

——— De Genesi ad litteram. Editado por Joseph Zycha. En la ópera episcopi Sancti Aurelii Augustini. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 28.1. Vin-dobón, 1894

——— De libero arbitrio. Editado por William McAllen y Klaus Detlef Daur. En Ópera de Aurelio Agustini. Corpus Cristianorum. Serie Latina, vol. 29. Turn-hout, 1970.

——— De natura et origine animae. Editado por Carl F. Urba y Joseph Zycha. En la ópera episcopi Sancti Aurelii Augustini. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 60. Vindobón, 1913

——— Ópera de Aurelio Agustini. Corpus Cristianorum. Serie Latina. Vols. 50 y 50A, De Trinitate. Editado por William John Mountain. Turnhout, 1968.

——— De vera religione. Editado por William McAllen Green. En Sancti Aurelii ópera Augustini episcopi. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 77. Vindobon, 1961

——— Ópera episcopi Sancti Aurelii Augustini. Corpus Scriptorum Ecclesiasti-corum Latinorum. vol. 34, Epístula. Editado por Alois Goldbacher. Vindobón 1895.

——— Ópera de Aurelio Agustini. Corpus Cristianorum. Serie Latina. vol. 36, en Iohannis Evangelium tractatus. Editado por Radbodus Willems. Turnhout, 1954.

——— Ópera de Aurelio Agustini. Corpus Cristianorum. Serie Latina. vol. 57, Retractaciones II. Editado por Almut Mutzenbecher. Turnhout, 1984

Averroes. Destructio destrucciónum philosophiae Algazelis. Editado por Beatriz H. Zedler. Milwaukee: Prensa de la Universidad de Marquette, 1961.

Avicebrón. Fons vitae. Traducido al latín por Juan de España y Domingo Gundisalino. En Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene abhandlung des Do-

Machine Translated by Google

minicus Gundisalvi De unitate, editado por Paul Correns. Beiträge zur Geschich-te der Philosophie und Theologie des Mittelalters, vol. 1, libros. 2–4. Münster: Aschendorff Buchhandlung, 1891.

Avicena. Liber de philosophia prima sive scientia divina: I-IV. Editado por Simone Van Riet. Lovaina: Peeters y Leiden: EJ Brill, 1977

——— Liber de philosophia prima sive scientia divina: V-X. Editado por Simone Van Riet. Lovaina: Peeters y Leiden: EJ Brill, 1980.

Avicena. Liber primus naturalium. Editado por Simone Van Riet. Lovaina-La-Neuve: Peeters y Leiden: EJ Brill, 1992

Balmaceda, Federico. “Ejemplaridad y Causalidad: Estudio de Las Ideas Divinas en Tomás de Aquino”. Doctor en Filosofía. diss., Universidad de Navarra, 1980.

——— “La Doble Causalidad Ejemplar Divina en Santo Tomás de Aquino”. Philosophica 9–10 (1986–87): 155–66.

Berchman, Robert M. De Filón a Orígenes. Chico, California: Scholars Press, 1984.

Blumenthal, Henry J. “¿Creía Plotino en las ideas de los individuos?” Phronesis 11 (1966): 61–80.

Bobik, Joseph. “El cuarto camino de Aquino y la relación de aproximación” . Tomista 51 (1987): 17–36.

Boecio. El consuelo de la filosofía. Traducido por Richard Green. Nueva York: Compañía editorial Macmillan, 1962.

———. Tratados teológicos con traducción al inglés; La consolación de la filosofía. Traducido por HF Stewart, EK Rand y SJ Tester. Loeb Biblioteca Clásica. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

Boland, Vivian. Las ideas en Dios según Santo Tomás de Aquino. Nueva York: E.J. Brill, 1996.

Buenaventura, Santo. Colaciones en hexaemeron. En Doctoris seraphici S. Bonaventurae, ópera omnia. vol. 5. Quaracchi: 1891.

Bonino, Serge-Thomas. Thomas d'Aquin: De la Vérité ou La science en Dieu. Friburgo: Éditions Universitaires de Fribourg, 1996.

Brady, Jules M. “Nota sobre el cuarto camino”. The New Scholasticism 48 (1974): 219–32.

Branick, Vincent P. “La unidad de las ideas divinas”. La nueva escolástica 42 (1968): 171–201.

Burrell, David B. “Distinguir a Dios del mundo”. En Language, Meaning and God, editado por Brian Davies, 75–91. Londres: Geoffrey Chapman, 1987.

———. Libertad y creación en tres tradiciones. Notre Dame: Universidad de Prensa de Notre Dame, 1993.

Burnet, John. Platonismo. Berkeley: University of California Press, 1928.

Burt, Donald X. El mundo de Augustine. Lanham, Maryland: University Press of America, 1996.

Carlo, William. La reducibilidad última de la esencia a la existencia en la metafísica existencial. Física. La Haya: Martinus Nijhoff, 1966.

Cascante Fallas, Luis Diego. “La metafísica de la luz, una categoría de la onto-

Machine Translated by Google

logia bonaventuriana". Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica 36 (1998): 341–48.

Chadwick, Henry. Boecio: los consuelos de la música, la lógica, la teología y la filosofía. Oxford: Clarendon Press, 1981

Chambat, Lucien. "La «Cuarta Vía» de Santo Tomás". Revista Thomiste 33 (1928): 412–22.

Charlier, Luis. "Les cinq voies de saint Thomas: Leur estructura metafísica". En L'existence de Dieu. Cahiers de l'actualité religieuse 16 (Tournai y París, 1961), 181–227.

Chenu, Marie-Dominique. Introducción al estudio de santo Tomás de Aquino. Montreal: Universidad de Montreal, 1954.

Clark, Mary T. Augustine. Washington, DC: Georgetown University Press, 1994.

Clarke, Norris. "La limitación del acto por la potencia en Santo Tomás: ¿aristotelismo o neoplatonismo?" The New Scholasticism 26 (1952): 167–94.

———. "El significado de la participación en Santo Tomás". En Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 26 (1952): 147–57.

———. "La herencia platónica del tomismo". Reseña de Metafísica 8 (1954): 105–24.

———. "¿Qué es realmente real?", en Progress in Philosophy, editado por JA McWil-liams, 61–90. Milwaukee: Bruce, 1955.

———. "El problema de la realidad y multiplicidad de las ideas divinas en el neoplatonismo cristiano". En Neoplatonism and Christian Thought, editado por Dominic J. O'Meara, 109-27. Albany: State University of New York Press, 1982

Collins, James. La filosofía tomista de los ángeles. Washington, DC: The Prensa de la Universidad Católica de América, 1947.

Conway, James I. "La realidad de los posibles". The New Scholasticism 33 (1959): 139–61, 331–53.

Cortest, Luis. "¿Fue Santo Tomás de Aquino un platónico?" The Thomist 52 (1988): 209–19.

Córvez, Mauricio. "La quatrième voie vers l'existence de Dieu selon saint Thom-as". En Quinque sunt viae, editado por Leo Elders, 75–83. Ciudad del Vaticano, 1980

Couesnongle, Vicente de. "La causalidad del máximo. L'utilización par S. Thom-as d'un pasaje de Aristóteles. Revista de ciencias filosóficas y teológicas 38 (1954): 433–44.

——— "La causalidad del máximo. Pourquoi Saint Thomas at-il mal cité Aris-tote?" Revue des sciences philosophiques et théologiques 38 (1954): 658–80.

Cousins, Ewert. "La verdad en San Buenaventura". Actas y discursos de la Asamblea Asociación Filosófica Canadiense 43 (1969): 204–10.

Crabbe, Anna. "El diseño literario en De Consolatione". En Boecio: su vida, pensamiento e influencia, editado por Margaret Gibson, 237–77. Oxford: Basil Blackwell, 1981

Cullen, Christopher M. Bonaventure. Nueva York: Oxford University Press, 2006

Cunningham, Francis A. "Una teoría sobre la abstracción en Santo Tomás". Modern El colegial 35 (1958): 249–70.

Machine Translated by Google

Davies, Brian. “El teísmo clásico y la doctrina de la simplicidad divina”. En Language, Meaning and God, editado por Brian Davies, 51–74. Londres: Geoffrey Chapman, 1987.

———, ed. Lenguaje, significado y Dios. Londres: Geoffrey Chapman, 1987.

De Koninck, Thomas. “Aristóteles sobre Dios como pensamiento que se piensa a sí mismo”. Reseña de Metafísica 47 (1994): 471–515.

Dewan, Lawrence. “Santo Tomás y los posibles”. La nueva escolástica 53 (1979): 76–85.

———. “Santo Tomás, James Ross y el ejemplarismo: una respuesta”. American Catholic Revista Filosófica 65 (1991): 221–34.

Dionisio. Véase Pseudo-Dionisio.

Durantel, Jean. Santo Tomás y el Pseudo-Denis. París: Librairie Félix Alcan, 1919.

Ewbank, Michael B. “Diverso ordenamiento de la Vía Triple de Dionisio por Santo Tomás Santo Tomás de Aquino”. Estudios Medievales 52 (1990): 82–109.

Fabro, Cornelio. “Sviluppo, significato e valore della 'IV Via'". Doctor Communis (1954): 71–109.

——— Participación y causalidad según s. Tomás de Aquino. Lovaina: Publicaciones Universitarias, 1961.

——— La noción metafísica de participación. 2da ed. Turín: Società Editrice Internacional, 1963.

———. “Platonismo, neoplatonismo y tomismo: convergencias y divergencias”. cies.” La Nueva Escolástica 44 (1970): 69–100.

———. “La hermenéutica intensiva de la filosofía tomista: la noción de Participación”. Revista de Metafísica 27.3 (Número Conmemorativo Tomás de Aquino 1224–1274): 449–91 (1974).

Farthing, John Lee. “El problema de la ejemplaridad divina en Santo Tomás”. Tomista 49 (1985): 183–222.

Fay, Thomas. “Participación: La transformación del pensamiento platónico y neoplatónico en la metafísica de Tomás de Aquino”. Divus Thomas 76 (1973): 50–64.

Garrigou-Lagrange, Réginald. Dios: su existencia y su naturaleza. Traducido por Bede Rose. 2 vols. St. Louis y Londres: B. Herder, 1949.

Gauthier, René-Antoine. Introducción a Somme contre les gentils, de San Agustín. púa. París: Éditions Universitaires, 1993.

Geiger, Louis B. “Abstracción y separación después de s. Tomás In de Trinitate, q. 5, a. 3.” Revue des sciences philosophiques et théologiques 31 (1947): 3–40.

——— La participación en la filosofía de s. Tomás de Aquino. 2da ed. París: Li-brairie Philosophique J. Vrin, 1953

——— “Les rédactions sucesivas de Contra Gentiles, I, 53 d'après l'autographe”. En Santo Tomás de Aquino aujourd'hui, 221–40. París: Desclée de Brouwer, 1963.

——— “Les idées divinas dans l'oeuvre de S. Thomas”. En Santo Tomás de Aquino, 1274–1974: Estudios conmemorativos, editado por Armand Maurer et al. vol. 1, 175 209. Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 1974.

Machine Translated by Google

Gersh, Stephen. De Jámblico a Eríugena: una investigación de la prehistoria y la evolución de la tradición pseudodionisíaca. Leiden: EJ Brill, 1978.

———. Platonismo medio y neoplatonismo: la tradición latina. Publications in Medieval Studies, ed. Ralph McInerney, núm. 2. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986.

Gilson, Étienne. El espíritu de la filosofía medieval. Traducido por AHC Downes. Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1939.

———. Historia de la filosofía y de la educación filosófica. Conferencia de Santo Tomás de Aquino, 1947. Milwaukee: Prensa de la Universidad de Marquette, 1948.

———. La filosofía cristiana de Santo Tomás de Aquino. Traducido por LK Sacudió. Nueva York: Random House, 1956. Reimpresión, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994.

———. La filosofía cristiana de San Agustín. Traducido por LEM Lynch. Nueva York: Random House, 1960.

——— Introducción a la filosofía cristiana. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1960

——— La filosofía de San Buenaventura. Traducido por Dom Illtyd Trethowan. Paterson, Nueva Jersey: St. Anthony Guild Press, 1965.

——— El Tomismo. 6ª edición. Revisado. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1965.

———. Filosofía cristiana: una introducción. Traducido por Armand Maurer. ronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 1993.

Girardi, Julio. Metafísica della causa ejemplo en san Tommaso d'Aquino. Turín: Scuola Grafica Salesiana, 1954.

Goodenough, Erwin R. Introducción a Philo Judaeus. 2.ª edición. Revisada. Oxford: Basil Blackwell, 1962.

Greenstock, David L. “Causalidad ejemplar y orden sobrenatural” . Tomista 16 (1953): 1–31.

Guthrie, William KC “El desarrollo de la teología de Aristóteles”. Clásico Trimestral 28 (1934): 90–98.

Haldane, John. “Aquino y el intelecto activo”. Philosophy 67 (1992): 199–210.

Hankey, Wayne J. Dios en sí mismo: la doctrina de Dios de Aquino tal como se expone en Summa Teología. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Hart, Charles A. “Participación y las cinco vías tomistas”. The New Scholasticism 26 (1952): 267–82.

———. Metafísica tomista. Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice Hall Inc., 1959.

Henle, Robert J. Santo Tomás y el platonismo. La Haya: Martinus Nijhoff, 1956.

Hesse, Johannes. Augustins Metaphysik der Erkenntnis. 2da ed. Leiden: EJ Brill, 1960.

Hughes, Christopher. Sobre una teoría compleja de un Dios simple. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

Isaye, Gastón. La teoría de la medida y la existencia de un máximo según santo Thom-as. Archivos de Filosofía, vol. 16, libro. 1. París: Beauchesne et Ses Fils, 1940.

Machine Translated by Google

Jaeger, Werner. Aristóteles: Fundamentos de la historia de su desarrollo. Traducido
Por Richard Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1948

Jansen, Lawrence F. “Las ideas divinas en los escritos de San Agustín”. The Modern Schoolman
22 (1945): 117–31.

Johnson, Mark F. “¿Atribuyó Santo Tomás una doctrina de la creación a Aristóteles?”
¿le?” La Nueva Escolástica 63 (1989): 129–55.

Jones, Roger Miller. “Las ideas como pensamientos de Dios”. Filología clásica 21
(1926): 317–26.

Jordan, Mark D. “La inteligibilidad del mundo y las ideas divinas en Acu-
nas.” Revista de Metafísica 38 (1984): 17–32.

Kenny, Anthony. Los cinco caminos. Notre Dame: La Universidad de Notre Dame
Prensa, 1980.

Klibansky, Raymond. La continuidad de la tradición platónica durante la Edad Media
Edades. Londres: The Warburg Institute, 1939. Reimpresión con nuevos prefacios y
suplementos, Millwood, NY: Kraus International Publications, 1982

Klubertanz, George P. “St. Tratamiento de Tomás del axioma, 'Omne Agens Agi'
Propter Finem'.” En Un tributo a Etienne Gilson, editado por Charles J. O'Neil. Mil-waukee: The
Marquette University Press, 1959. 101–17

Kondoleon, Theodore J. “El ejemplarismo divino en Agustín”. Augustinian Studies 1 (1970): 181–95

———. Causalidad ejemplar en la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Ann Arbor, Michigan: UMI.
Microfilm. ID de documento de ProQuest: 758691971.

Kovach, Francis J. "El arte divino en Santo Tomás de Aquino". En Arts libéraux et phil-losophie au
môyen age. Actes du Quatrième congreso internacional de filosofía
médiévale, 663–71. Montreal: Institut d'études médiévales, 1969.

Kretzmann, Norman. La metafísica del teísmo. Oxford: Clarendon Press, 1999.

Lavatori, R. “La cuarta vía de san Tommaso d'Aquino segundo el principio
dell'ordine.” Divinitas 18 (1974): 62–87.

Lee, Patrick. “Santo Tomás y Avicena sobre el intelecto agente”. El tomista
45 (1981): 41–61.

Leclercq, Jean. “Influencia y no influencia de Dionisio en la Edad Media occidental”. En Pseudo-Dionisio:
Obras completas, traducido por Colm Luibheid, con notas de Paul Rorem, 25–32. Nueva York:
Paulist Press, 1987.

Litt, Thomas. Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin. Lovaina: Publications
Universitaires y París: Béatrice-Nauwelaerts, 1963.

Little, Arthur. La herencia platónica del tomismo. Dublín: Golden Eagle Books,
1949.

Lonergan, Bernard B. Verbum: Palabra e idea en Aquino. Editado por David B.
Burrell. Notre Dame: Prensa de la Universidad de Notre Dame, 1967.

Macrobio. Summa de homine. Bornet, 1891.

Maimónides, Moisés. El guía de los perplejos. Traducido por Shlomo Pines.
cago: Prensa de la Universidad de Chicago, 1963.

Maquart, François-Xavier. Elementos philosophiae. París: Andreas Blot, 1938

Machine Translated by Google

Maurer, Armand A. “Forma y esencia en la filosofía de Santo Tomás”. Medi-
Estudios aeval 13 (1951): 165–76.

———. “Santo Tomás y las verdades eternas”. Estudios medievales 32 (1970): 91–107

———. “James Ross sobre las ideas divinas: una respuesta”. Filosofo católico americano
cal Quarterly 65 (1991): 213–20.

———, División y métodos de las ciencias, de Tomás de Aquino. 4 .
ed. Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 1986.

McCall, Raymond J. “Santo Tomás y la verdad ontológica”. The New Scholasticis
12 (1938): 9–29.

McEvoy, James. “Lo divino como medida del ser en la filosofía platónica y escolástica”.
Filosofía medieval”. En Estudios de filosofía medieval, ed. John F. Wippel, 85–116.
Estudios de filosofía e historia de la filosofía, vol. 17. Washington, DC: The Catholic University of
America Press, 1987.

McInerney, Ralph. Boecio y Aquino. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1990.

Meehan, Francis X. Causalidad eficiente en Aristóteles y Santo Tomás. Washington,
DC: Prensa de la Universidad Católica de América, 1940.

Meyerhoff, Hans. "Sobre el platonismo de la Quaestio De Ideis de San Agustín". El
Nueva Escolástica 16 (1942): 16–45.

Montagnes, Bernard. La doctrina de la analogía de l'être d'après saint Thomas d'Aquin.
Lovaina: Publicaciones Universitarias, 1963.

Obertello, Luca. Severino Boezio. 2 vols. Génova: Accademia ligure di scienze e let-
Aquí, 1974

O'Connell, Robert J. La teoría del hombre de San Agustín, 386-391 d. C. Cambridge: Har-
Prensa de la Universidad de Vard, 1968

———. “Fe, razón y ascenso a la visión en San Agustín”. Agustiniano
Estudios 21 (1990): 83–126.

———. “Dónde aún está la diferencia”. Augustinian Studies 21 (1990): 139–52.

O'Meara, Dominic J. Plotino: Introducción a las Enéadas. Nueva York: Oxford University Press.
Prensa Universitaria, 1993.

O'Meara, Filosofía de John J. Porphyry a partir de los oráculos en Agustín. París: Études
Augustiniennes, 1959

———. “El neoplatonismo de San Agustín”. En Neoplatonism and Christian Thought, editado por Dominic
J. O'Meara, 34–41. Albany: Universidad Estatal de
Prensa de Nueva York, 1982.

———. O'Rourke, Fran. Pseudo-Dionisio y la metafísica de Aquino. Nuevo
Nueva York: EJ Brill, 1992.

Owens, Joseph. “La naturaleza común tomista y la idea platónica”. Estudios medievales
ies 21 (1959): 211–23

———. “Aquino y la prueba de la 'física'”. Estudios medievales 28 (1966):
119–50.

———. La doctrina del ser en la metafísica aristotélica. 3.ª ed. Revisada.
ronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 1978.

Machine Translated by Google

———. Una metafísica cristiana elemental. Houston: Centro de Estudios Tomistas. Estudios, 1985.

——— “Deo Intus Pandente”. Escolar moderno 69 (1992): 369–78.

Paulus, Jean. “La teoría del primer motor chez Aristote”. Revista de filosofía 33 (1933): 259–94, 394–424.

Peghaire, Julien. “L'axiome bonum est diffusivum sui dans le néoplatonisme et le thomisme”. Revue de l'Université d'Ottawa 1 (1932): 5 * –30 *.

Pegis, Anton C. Santo Tomás y los griegos. Conferencia sobre Aquino, 1939. Milwaukee: Marquette University Press, 1939.

———. “El dilema del ser y la unidad”. En Ensayos sobre el tomismo, editado por Robert E. Brennan, 149-183. Nueva York: Sheed & Ward, 1942.

———. “Una nota sobre Santo Tomás, Summa Theologica, I, 44, 1–2”. Estudios medievales 8 (1946): 159–68.

———. “Santo Tomás y la coherencia de la teología aristotélica”. Mediae- Estudios val 35 (1973): 67–117.

———. Pelikan, Jaroslav. “La odisea de la espiritualidad dionisíaca”. En Pseudo-Dionisio: Las obras completas, traducido por Colm Luibheid, con notas de Paul Rorem. Nueva York: Paulist Press, 1987. 11–24.

Perret, Marie-Charles. “La noción de ejemplaridad”. Revista Thomiste 41 (1936): 446–69.

Philo. De Opificio Mundi. Traducido por GH Whitaker. En Philo. Vol. 1. Loeb Biblioteca Clásica. Nueva York: GP Putnam Sons, 1929.

——— De Specialibus Legibus. Traducido por FH Colson. En Philo.Vol. 7. Loeb Biblioteca Clásica. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

——— De Virtutibus. Traducido por FH Colson. En Filón. vol. 8. Loeb clásica Biblioteca. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

———. Legum Allegoria. Traducido por FH Colson y GH Whitaker. En Phi-lo. Vol. 1. Loeb Classical Library. Nueva York: GP Putnam Sons, 1929

Pieper, Josef. El silencio de Santo Tomás. Traducido por John Murray y Daniel O'Connor. Nueva York: Pantheon Books, Inc., 1957

Plotino. Enéadas. Traducido por AH Armstrong. Biblioteca Clásica Loeb. Cam- puente: Harvard University Press, 1989.

Proclo. Los elementos de teología. Traducido por ER Dodds. 2da. ed. Revisada. Nueva York: Oxford University Press, 1992

Pseudo-Dionisio. De divinis nominibus. En In librum beati Dionysii De divinis nomi- nibus expositio, editado por C. Pera. Turín y Roma, 1952.

——— Dionisíaca. Editado por Philippe Chevallier. 2 vols. París: Desclée, de Brou-wer & Cie., 1937.

———. Pseudo-Dionisio: Obras completas. Traducido por Colm Luibheid con notas de Paul Rorem. Nueva York: Paulist Press, 1987.

Ramos, Alice. “Ockham y Aquino sobre la causalidad ejemplar”. En Actas de Conferencia PMR, vols. 19–20, 199–213. Villanova: Instituto Histórico Agustiniano, 1994–96.

Machine Translated by Google

Reale, Giovanni. Aristóteles. 6ª edición. Milán: Vita e Pensiero, 1994

Renard, Henri. Filosofía de Dios. Milwaukee: Bruce, 1949.

Rist, John M. “El Uno de Plotino y el Dios de Aristóteles”. Review of Meta-physics 27 (1973): 75–87

Rocca, Gregory P. Plotinus: The Road to Reality. Londres: Universidad de Cambridge Prensa, 1967.

———. Hablando el Dios incomprensible. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2004.

Ross, David. La teoría de las ideas de Platón. Oxford: Clarenden Press, 1951

Ross, James F. “El ejemplarismo de Aquino; el voluntarismo de Aquino”. American Catholic Revista Filosófica 64 (1990): 171–98.

———. “Respuesta a Maurer y Dewan”. American Catholic Philosophical Quarterly 65 (1991): 213–20.

Saffrey, Henri-Dominique. “Nuevos vínculos objetivos entre el Pseudo-Dionisio y Proclo”. En Neoplatonismo y pensamiento cristiano, ed. Dominic J. O'Meara, 64–74. Albany: Prensa de la Universidad Estatal de Nueva York, 1982.

Shanley, Brian. “El conocimiento eterno de lo temporal en Aquino”. American Cath-Revista Filosófica Trimestral 71 (1997): 197–224

———. “Aquino sobre el conocimiento causal de Dios: una respuesta a Stump y Kretzmann”. American Catholic Philosophical Quarterly 72 (1998): 447–57

———. “Causalidad divina y libertad humana en Aquino”. American Catholic Revista Filosófica 72 (1998): 99–122.

Simonin, H.-D. “Inmatérialité et Intellection”. Angelicum 7 (1930): 460–86.

Chispas, Timoteo. De divisione causae exemplaris apud S. Thomam. bosque del río, Ill.: Casa de Estudios Dominicanos, 1936.

Stump, Eleonore y Norman Kretzmann. “La eternidad y el conocimiento de Dios: Respuesta a Shanley”. American Catholic Philosophical Quarterly 72 (1998): 439–45.

TeSelle, Eugene. Agustín el teólogo. Nueva York: Herder and Herder, 1970.

Tomás de Aquino, Santo. De potencia. Editado por RP Pauli y M. Pession. En Quaestiones disputatae. vol. 2. Turín y Roma: Marietti, 1949

——— De virtutibus in communi. Editado por PA Odetto. En Quaestiones disputa-tae. vol. 2. Turín y Roma: Marietti, 194

———. La división y los métodos de las ciencias. Traducido por Armand Maurer. 4ª ed. Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 1986.

——— In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio. Editado por C. Pera. Turín y Roma: Marietti, 1950.

——— En Metaphysicam Aristotelis commentaria. Editado por M.-R. Cathala. Turín: Marietti, 1935.

——— Lectura super evangelium Johannis. En S. Thomae Aquinatis opera omnia, ed-itado por R. Busa. vol. 1. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980

——— Sancti Tomás de Aquino Ópera omnia. Edición leonina. Roma, 1882–. vol. 1*.1, Expositio Libri Peryermenias. vol. 1*.2, Expositio Libri Posteriorum. vo 2, En octo libros Phyiscorum Aristotelis. vol. 3, En libros Aristotelis De caelo, En libros

Machine Translated by Google

Aristóteles De mundo, De principiis naturae. Vols. 4-12, Suma teológica. vols 13-15, Suma contra gentiles. Vols. 22.1, 22.2, 22.3, Quaestiones disputatae de veritate. vol. 23, Quaestiones disputatae de malo. vol. 24.1, Cuestiones disputadas de anima. vol. 24.2, Quaestio disputata de espiritualibus creaturis. vol. 25.1, 25.2 Cuestiones de quolibet. vol. 40, De substantiis separatis. vol. 42, Compendio teologiae. vol. 43, De ente et essentia, De operatoribus occultis naturae. vol. 45.1 Sentencia libri De anima. vol. 47, Sententia libri Ethicorum. vol. 50, Expositio libr Boetii De ebdomadibus, Super Boetium De Trinitate.

——— Sancti Thomae de Aquino Super librum de causis. Editado por HD Saffrey. Friburgo: Société philosophique de Fribourg, 1954.

——— Scriptum super libros Sententiarum. Vols. 1 y 2, editado por P. Mandonnet. París: Lethielleux, 1929.

——— Scriptum super Sententiis. Vols. 3 y 4, editado por MF Moos. París: Lethielleux, 1933 y 1947.

——— Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Hebraeos. Turín: Marietti, 1929.

——— Thomae Aquinatis Opera omnia: cum hypertextibus en CD-ROM. 2da ed. Editado por Robert Busa. Milán: Editoria Elettronica Editel, 1996.

Torrell, Jean-Pierre. Santo Tomás de Aquino. Vol. 1, La persona y su obra. Traducido por Robert Royal. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1996

Urban, Linwood. “Entendiendo el Cuarto Camino de Santo Tomás”. Historia de la filosofía Revista de Filosofía y Letras, 1984.

Van Fleteren, Frederick. “Una respuesta a Robert O'Connell”. Estudios Agustinianos 2 (1990): 127–37.

Van Steenberghen, Fernand. Ontología. Traducido por Martin J. Flynn. Nueva York: Joseph F. Wagner, Inc., 1952.

——— Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de s. Tomás de Aquino. Philos-ophes Médiévaux, vol 23. Lovaina-La-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1980.

——— “Prolégomènes à la «quarta vía».” Rivista di Filosofia Neo-Scolastica 70 (1978): 99–112.

Velde, Rudi A. te. Participación y sustancialidad en Tomás de Aquino. Nueva York: E.J. Brill, 1995.

Wagner, Marion. Die Philosophischen Imlikate der “Quarta Via”. Eine Untersuchung zum Vierten Gottesbeweis bei Thomas von Aquin (S. Th. I, 2, 3c). Leiden: EJ Brill, 1989.

Weisheipl, James A. “La evaluación de Thomas de Platón y Aristóteles”. The New Scho-lasticismo 48 (1974): 100–124.

———. Thomas d'Aquino y Albert su maestro. Serie Etienne Gilson, n.º 2. ronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 1980.

White, Kevin. “Creación, números y naturalezas: sobre el Quodlibet de Aquino 8.1.1. En Medieval Masters, editado por RE Houser, 179–90. Houston: Centro de Estudios Tomistas, 1999.

Machine Translated by Google

Wiele, Joseph Vande. “El problema de la verdad ontológica en la filosofía”
de santo Tomás.” Revue philosophique de Lovaina 52 (1954): 521–71.
Guillermo de Auvernia. De Universo. vol. 1. París, 1674
Winston, David. Logos y teología mística en Filón de Alejandría. Cincinnati: Hebrew Union
College Press, 1985.
Wippel, John F. “Godfrey de Fontaines sobre la intención y remisión de accidentes
Formas”. Estudios Franciscanos 39 (1979): 316–35.
———. El pensamiento metafísico de Godofredo de Fontaines. Washington, DC: The
Prensa de la Universidad Católica de América, 1981.
———. “La realidad de los posibles no existentes según Tomás de Aquino, Enrique de Gante y
Godofredo de Fontaines”. Review of Metaphysics 34 (1981): 729–58.

———. Temas metafísicos en Tomás de Aquino. Washington, DC: The Catholic University of
America Press, 1984.
———. “Tomás de Aquino sobre la distinción y derivación de lo múltiple a partir de lo uno: una
dialéctica entre el ser y el no ser”. Reseña de Metafísica 38
(1985): 563–90.
———. “Tomás de Aquino y la participación”. En Estudios de filosofía medieval,
ed. John F. Wippel. Estudios de filosofía e historia de la filosofía, vol.
17. Washington, DC: Prensa de la Universidad Católica de América, 1987. 117–58.
———. “La verdad en Tomás de Aquino”. Revista de Metafísica 43 (1989–90): 295–
326, 543–67.
———. Tomás de Aquino sobre las ideas divinas. Serie de Etienne Gilson, n.º 16.
Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 1993.
———. “Tomás de Aquino y el axioma de que el acto no recibido es ilimitado”.
Revista de Metafísica 51 (1998): 533–64.
———. El pensamiento metafísico de Tomás de Aquino. Washington, DC: The
Prensa de la Universidad Católica de América, 2000.
———. “Tomás de Aquino sobre las criaturas como causas del ser”. International Philo-sophical
Quarterly 40 (2000): 197–213.
———. “Tomás de Aquino sobre nuestro conocimiento de Dios y el axioma de que siempre
“El agente produce algo parecido a sí mismo”. Actas de la Asociación Filosófica Católica
Americana 74 (2000): 81–101.
Witt, Reginald E. Albinus y la historia del platonismo medio. Londres: Cambridge University Press,
1937. Reimpresión, Ámsterdam: Adolf M. Hakkert, 1971.
Wolfson, Harry A. Philo: Fundamentos de la filosofía religiosa en el judaísmo,
Cristianismo e Islam. 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1948.
———. “Interpretaciones extradeicas e intradeicas de las ideas platónicas”. Revista de la Historia de
las Ideas 22 (1961): 3–32.
Zedler, Beatrice Hope. “¿Por qué son posibles los posibles?” La nueva escolástica 55
(1981): 113–30.

Machine Translated by Google

Inex

^

accidentes: inseparables, 136–37, 143, 217; intención y remisión de, 230–31; participación y, 198, 200–205, 207n55, 230, 231n108, 240; propios, 136–37, 143, 217; separables, 136–37, 143, 146, 150n72, 155, 217, 230, 247. Véase también ser (ens); ideas divinas; forma

acto: Primer acto, 207, 211–12; Dios como puro acto, 148, 246; no autolimitante, 208–10, 235n117, 243; participación y, 208–11; potencia y, xiv, 208, 211–12, 243; de entendimiento, 88–92, 94, 103, 106–7. Véase también ser (esse); forma; perfección

acción: divina, 188, 226–227; instrumental, 181, 186; propia, 186, 188

actualidad. Ver acto

Agent Intellect, xvn6, 167. Véase también dator formarum

agentes: asimilación de efectos a, 26, 47, 51, 53, 57–59, 60, 225–26; como causa de las acciones de otros, 177–88; inteligente, 15, 20–24, 26–33, 37, 42, 49, 57–59, 60–63, 244; intención de, 6, 12n26, 21, 24, 26, 28–32, 34, 37, 41, 43, 59, 61–63, 80, 100, 128, 142, 144, 147, 157–59, 243, 245–46; inmaterial, 51, 52, 60; instrumental, 179–81, 184, 186; natural, xvi, xviii, 15, 20–23, 28, 47, 52, 57–59, 61, 62, 63, 78, 154, 165–77, 178–82, 184–88, 189, 215–16, 244–45, 248; particular, 172–73, 174–76, 185; principal, 52, 100, 179, 181, 184, 189; universal, 172, 174–76, 186, 189; voluntario, 28, 32–33, 34, 40

analogía: del arte y del ejemplarismo divino, xv, 3, 8n19, 13–14, 16n35, 20n41, 42–43, 44, 82, 127–28, 156–57, 163–64, 223–27; y del conocimiento divino, 89n15, 94–95, 127–28; y ordenamiento dinámico, 63; y ejemplarismo de la naturaleza divina, 149; en Cuarto Camino, 73; y ejemplarismo natural, 21n45, 78n80; y participación, 199–200; y predicación de esse, 206; y término "ejemplar", 19, 20, 21–23, 153–54; y tipos de ejemplares, 19, 20, 21–23, 153–54

Ángeles: Avicebron on, 166; Avicena on, 167; jerarquía de, 183n90; intelecto de, xvn6, 99n44, 116, 183–84, 186–87, 189, 248; como motores, 182n89, 183–84, 186; como separados de la materia, 183

Aristotélico: división de causas, 39, 82, 245; influencias en Tomás, xviii, 68, 112, 144, 187n98, 197, 228–29, 250 arte: divino, 102, 127–28, 142, 163, 223–28; y ejemplarismo, 7, 22, 222–26; arte humano, 3–4, 5, 20n41, 42, 127, 149, 163, 174, 223–26; instrumento de, 181, 187–88; y conocimiento, 9, 27, 131; contra la naturaleza, 38, 170, 225–26; y verdad, 27; obra de, 9, 26, 27, 28, 36, 41, 43, 58, 77n78, 82, 149, 179, 187–88. Véase también ejemplarismo divino; ideas divinas; conocimiento divino; ejem-plarismo; ideas; conocimiento

artificial: formas, 4–5, 58. Véase también arte artesano. Ver arte

asimilación: arte y, 27n62, 28, 36, 57, 225–26; ejemplarismo divino y, 27n62, 57–58, 73, 128, 149, 152, 225–26, 238; ideas divinas y, 128, 149, 233, 237, 238; ejemplarismo y, 12n26, 26, 27n62, 73, 128; agencia natural y, 28, 225–26; participación y, 74, 192, 210, 211–12, 233, 237; Platón sobre, 192. Véase también ejemplarismo divino; ejemplarismo; imitación

Machine Translated by Google

atributos: de ser (ens), 65, 70, 90; divino, 77–78, 90, 105n54, 116n82, 118–19, 148–49, 218–19, 233

llegar a ser . Ver devenir

ser (ens): accidentes como seres, 136; seres creados, 108, 152–53, 155, 178, 194, 203, 207, 210, 215, 216, 217n82, 221, 223, 230, 234, 247, 248; seres finitos (limitados), 66–69, 72–74, 79, 82, 150–53, 204, 206–10, 213–15, 217–18, 219, 221–22, 225, 228–33, 234–42, 242–43, 247–49, 252; Ser primero, 69, 77n78, 207, 211, 222; como primer efecto, 180; en general (ens commune), 199; Dios como un, 176; Dios como causa de, 54, 56, 65, 184, 239n128; seres individuales, 206, 207n55; seres inteligentes, 77n78; material, 150–51, 165n34; máximo (maxime ens), 65, 68, 69n57, 70, 72–75; seres naturales, 47, 180; y participación, 176, 195–99, 200–210, 218, 219–20, 227–28, 228–33, 234–42, 242–43, 249; aquello-que-es (id quod est), 196, 199. Véase también ser (esse); esencia; no-ser

ser (esse): y accidentes, 134n29, 135; acto de (actus essendi), xiv, 4, 9, 90, 108–11, 141, 165n34, 168, 173–74, 176, 198, 201–9, 211–12, 213–16, 218, 222–23, 227–28, 233–35, 237–42; Ser mismo (ipsum esse), 110, 116, 218, 222, 234, 235; causa de, 33n75, 46, 70, 173–76, 180, 186n96, 192, 215, 216; composición con esencia, 200–201, 203–6, 209–10, 211, 213, 217, 241, 242–43, 249; divino, 81, 108–10, 116, 148, 157, 176, 206–7, 218, 222, 236; ejemplares de, 178, 213–17, 218, 222, 224, 233; forma y, 157, 168–69; Dios como causa de, 49, 56, 65, 70, 173, 176, 180, 185, 216, 239n128, 241, 242–43; y Conocimiento de Dios, 110, 157, 216; y de los individuos, 125, 144; acto infinito de, 108–9; inteligible, 15, 35, 57, 226; material, 226; y materia, 133–34; modo de, 36, 141, 151, 220, 222, 226–27, 249; natural, 15, 57; participación y, 75, 196, 198–99, 200–210, 211–12, 218, 219–20, 227–28, 234–42, 242–43, 249; real, 35; subsistiendo (esse subsistens), 206–8, 210; sustancial, 46, 204; universal (esse comuna), 198–99, 206–8, 210, 211, 234; y universales, 125, 144. Véase también ser (ens); distinción; es-encia; no-ser

causalidad: de las ideas divinas, xv–xvii, 1, 4, 42, 159, 161–90, 219–28, 246, 247, 248; división por tipo, 38–39; división por modo, 38–39, 42; doble, 171–88; eficiente, 33n75, 34, 35, 36, 38–39, 40, 43, 56, 63, 71, 73–74, 75, 154, 158, 174n60, 194, 195, 207, 210, 211n66, 215, 216, 245–46, 247; equívoco, 175, 198, 226; finales, 34, 35–36, 37, 38–39, 40–41, 43, 50, 53, 54, 55, 59–60, 61, 62–64, 76, 79–80, 154, 194, 195, 207, 215, 245–46, 251; formales, 33–34, 36–41, 42–43, 44, 147, 154, 155, 158, 159, 160–61, 188, 194, 195, 216, 245, 246, 247, 248; de los cuerpos celestes, 175, 179, 180, 182–83, 184, 185n94, 186, 189, 248; instrumental, 179–81, 184, 186; material, 35, 37, 38, 39, 40, 162; de los agentes naturales, xvi, xviii, 63, 165–71, 171–88, 248; participación y, 192–95, 211–19, 219–28; principio de, 72; secundario, 179–81, 184, 186; universal, 172, 175, 176, 182, 186, 189, 248; unívoco, 170n48, 171–72, 175. Véase también agentes; ejemplarismo divino; fin; ejem-plarismo; forma; materia

causa: de ser (causa essendi), 65, 70, 173–74, 174–75, 176, 180, 186n96, 215, 216, 239n127; de devenir, 173, 174–75, 176, 178, 215; división por especie, 38–39; división por modo, 38–39, 42; equívoco, 175, 198, 226; extrínseco, 35, 37, 38–40, 42–43, 147, 154, 160, 188, 201, 245, 247; quinto, 34, 42, 245; Primero, 14, 64, 188; de la forma tomada absolutamente, 171–73, 174, 175, 182, 186, 248; las cuatro causas, 34–35, 37–40, 42, 215; intrínseca, 25, 26, 35, 37–40, 160, 161, 245; natural, 15, 20–23, 28, 47, 52, 57–59, 61, 62, 63, 78, 154, 165–77, 178–82, 184–88, 189, 215–16, 244–45, 248; universal, 172, 175, 176, 182, 186, 189, 248; unívoco, 170n48, 171–72, 175. Véase también agentes; ejemplarismo divino; fin; ejemplarismo; forma; materia

azar, 6–7, 12n26, 15, 26, 50, 52, 57, 62, 79, 88, 251. Véase también necesidad

devenir-a-ser: causa de, 173–75; ejemplar-

Machine Translated by Google

ismo y, 37n85; Dios como causa de, 176, 178–79; conocimiento de Dios de, 215–16; artesano humano y, 174–75; agentes naturales y, 173–76, 215; agentes particulares y, 176; Platón sobre, 33n75; agentes universales y, 175–76. Véase también agentes; causalidad; ejemplarismo divino

creación: acto de, 88, 110, 139n43, 155, 158, 166, 170, 176, 210n66, 238–39, 240–41; esse y 173–74, 223n99; ex nihilo, 168–69, 173–74; primer momento de, 198n98; como acto libre, 91n21, 158–59, 188–89, 238, 247, 251; por intermediarios, 221; versus agencia natural, 168–71, 176. Véase también criaturas; ejemplarismo divino; poder divino; voluntad divina; Dios; participación

criaturas: como causas del ser, 172–76; como causas de efectos naturales, 165–88; dependencia de ejemplares divinos, 37n85; como imágenes, 77n78, 149; como no-ser, 234; dignidad ontológica de, 152–53. Véase también ser (ens); creación; ejemplarismo divino; participación

dator formarum, 167–68, 189. Véase también Agente Intelecto

Demiurgo, 33n75, 47. Véase también Platonismo.

Distinción: entre criaturas, 88, 90, 109, 161, 250; entre esencia y esse, xiv, 176, 200–201, 203–4, 210, 211–12, 222, 240, 244; lógica, 103, 105, 115–16, 203; y orden, 161, 250; entre perfección y modo de ser, 219–22; como principio de pluralidad, 96; real, 115–16

atributos divinos. Ver atributos

esencia divina: imitabilidad de, 19, 58n29, 78, 84n3, 86–87, 89, 90–92, 96–97, 100–102, 103–4, 105, 106–10, 115–16, 133, 135, 139n43, 140, 142, 143, 147, 151, 154, 210, 212, 218, 223, 225, 229, 231, 232, 240, 243, 246–47, 249, 250; infinitud de, 108–10, 152–53, 218, 221, 234, 235, 247; y posibilidad metafísica, 139n43; simplicidad de, 82, 83–84, 92–93, 96, 99n44, 100, 104, 106–10, 154, 246; como no participado, 207, 212, 213, 232, 240, 243, 250. Véase también ser (esse); atributos divinos; ejemplarismo divino; ideas divinas; intelecto divino; poder divino; simplicidad divina; voluntad divina; Dios; participación

ejemplarismo divino: argumentos a favor, 52–53, 55–80, 154, 246, 250; asimilación y, 27n62, 57–58, 73, 128, 149, 152, 225–26, 238; de la esencia divina, 86, 92, 99n44, 102–3, 111n70, 141; de las ideas divinas, xiv, 1, 13, 19, 53, 55–59, 60–64, 77, 81–82, 85, 86, 92, 102–3, 108, 114, 123, 127–30, 131–33, 137, 139, 142–56, 158, 160–90, 192–95, 213–19, 219–43, 247–49, 250; del intelecto divino, 77, 149, 151, 152, 233, 237–38; de naturaleza divina, 75–79, 148–53, 156n1, 216n82, 218–28, 232–33, 236, 237, 242–43, 247, 249, 250; poder divino y, 55–56, 226, 227; voluntad divina y, 13, 141, 145–47, 151n74, 152, 155, 157–59, 188–89, 210, 216, 223, 227, 238–39, 242, 243, 247, 249; voluntades divinas y, 13, 53, 108n61, 145–46; causalidad eficiente y, 36n81, 47, 73–74, 216, 247; Quinta Vía y, 79–80; Cuarta Vía y, 65–80; Gilson sobre, 112, 114, 116, 148–53; imitación y, 13, 19, 56, 68, 73, 86, 87, 90–92, 99n44, 108–10, 116, 135, 143, 145–47, 149–53, 154, 160, 210, 218, 222–24, 230, 232, 236, 237, 242, 247, 249; intencionalidad y, 31n69, 57, 59, 60, 63, 79, 80, 81–82, 100, 128–29, 142, 147, 151–52, 178, 233; semejanza (similitud) y, 61, 71, 149, 150, 151, 157, 216, 217, 219, 224, 225, 227, 229, 233, 236, 242, 248–49; agentes naturales y, xviii, 165–71, 171–88, 189–90, 248; participación y, xviii, 191, 194, 210, 213, 218, 219–33, 242–43, 248–49, 250; providencia y, 159; Ross sobre, 112–13, 116; tomismo y, xiii–xiv, xviii, 148–53, 244, 249–52; la Palabra y, 103n50, 120.

Véase también esencia divina; ideas divinas; intelecto divino; poder divino; voluntad divina; ejemplarismo; Dios; ideas

Ideas divinas: de accidentes, 123, 135–37, 143; argumentos a favor de la existencia de, xviii, 49–64, 75–80; asimilación y, 128, 149, 233, 237, 238; causalidad de, xv–xvii, 1, 4, 42, 159, 161–90, 219–28, 246, 247, 248; y esencias creadas, 150n72, 194–95, 213–17, 222–23, 227–30, 237–41, 242–43, 248; voluntad divina y, 13, 141, 145–47, 151n74,

Machine Translated by Google

Ideas divinas (cont.)
152, 155, 157–59, 188–89, 210, 216, 223, 227, 238–39, 242, 243, 247, 249; como voluntades divinas, 13, 53, 108n61, 145–46; del mal, 123, 137–38, 144; como causas ejemplares, xiv–xvi, xviii, 1, 13, 19, 53, 55–59, 60–64, 77, 81–82, 85, 86, 92, 102–3, 108, 114, 123, 127–30, 131–33, 137, 139, 142–56, 158, 160–90, 192–95, 213–43, 247–49, 250; de géneros, 123, 126–27, 132, 143; historia de, xvii; imitación y, 58n29, 78, 92, 107–8, 116, 133, 135, 139n43, 140, 142, 144, 147, 154, 223–24, 231–32, 235–36, 246; de individuos, 86, 96, 118n88, 123–33, 134n29, 137, 143–47, 150, 155, 156, 159, 162, 194, 214, 217, 227, 228, 247; como similitudes intencionales, 81–82; como semejanzas (similitudes), xv, 58, 61, 81, 84–85, 101, 130, 143, 149, 151, 157, 213, 214, 217, 219, 223, 227, 229, 230, 231, 233, 236, 239, 240, 242, 247, 248; de materia, 123, 133–35, 144; multiplicidad de, xv, xviii, 20, 78, 82, 83–110, 113–15, 116–17, 120–21, 139n43, 140n45, 141, 147n68, 154, 159n16, 184, 221, 222, 224, 246; agentes naturales y, 165–90, 248; no-ser y, 110–11, 140, 141, 235–37; como nociones (rationes), 13, 19, 56, 57, 77, 86, 88, 94, 95, 98–99, 100, 102, 104, 105, 108, 113, 114, 121, 126, 129, 130, 131, 133, 138, 142, 143, 145–46, 147n68, 161, 176, 187, 220, 231, 250; participación y, xvi, xviii, 101, 190, 191, 194–95, 213, 218, 219, 222, 223, 228–33, 236, 237, 238, 239, 241, 242–43, 244, 248–50; de posibles, xvi, 139–43, 145–47, 154, 239n127, 247; según sea práctico, 5, 18–19, 20, 125–27, 130–31, 132, 134–35, 137, 140–41, 142, 143, 145–47; de especies, 76n75, 123, 126–27, 132, 143, 154, 159, 165, 194, 214, 229, 246; como especulativa, 5, 18–19,

125–27, 130–31, 132, 134–35, 137, 140, 142, 143, 147; de sustancias, 123–33, 136, 146, 150n72, 155, 230, 247, 248; Tomismo y, xiii–xiv, xviii, 148–53, 244, 249–52; de universales, 125, 144, 162, 123, 124–33, 246.
Véase también esencia divina; ejemplarismo divino; intelecto divino; conocimiento divino; poder divino; simplicidad divina; voluntad divina; ejemplarismo; Dios; ideas

intelecto divino: ejemplarismo divino y, 77, 149, 151, 152, 233, 237–38; causalidad final y, 61–62; inmaterialidad de, 82, 104; especies inteligibles de, 84–85, 88–95, 101–3, 106–7, 162, 189, 246, 248; como semejanza de cosas, 14n31; como lugar de ideas divinas, 61, 63, 77, 81–82, 104, 226; objetos de, 88–95, 99n44, 101–3, 106–7; como efectos naturales predeterminantes, 31, 50, 52, 60, 62, 63, 161; como principio productivo, 57–58, 110, 142, 152, 157, 161, 162, 182, 187, 226–27, 251; y Palabra, 119, 121–22. Véase también esencia divina; ideas divinas; voluntad divina; Dios

conocimiento divino: de aprobación, 157–58, 224n101; argumentos a favor, 48, 49, 50–51, 54–56, 60–64, 246; como causa, 3, 5, 157–58, 162–63, 216, 227; de esencia divina, 54–56, 58n29, 59, 60–61, 78, 85, 87, 92, 103, 116, 120–21, 130, 140, 224, 236, 246; como gobernante, 50, 79–80; medio de, 88–93, 97, 106–7, 120–21; Error molinista, 224n101; práctico, 85, 125–27, 130–32, 134, 137, 140–45, 147; propio, 95–96, 250; especulativo, 85, 125–27, 130–32, 134, 137, 140–42, 143–45, 147; de visión, 141, 224n101. Véase también arte; ejemplarismo divino; ideas divinas; intelecto divino; conocimiento

naturaleza divina. Ver esencia divina

Personas divinas, 96, 98, 99, 102, 103n50, 118–20, 122, 212n72, 251n3

poder divino: como causa del ser, 174, 180; como atributo divino, 90, 185, 226, 227; ejemplarismo divino y, 55–56, 226, 227; ideas divinas y, 55–56, 61, 139–42; conocimiento divino de, 55–56, 61; posibilidad y, 139–42. Véase también esencia divina; ejemplarismo divino; ideas divinas; voluntad divina; Dios

simplicidad divina: diferencia lógica y, 115; y multiplicidad de ideas divinas, xviii, 82, 83–110, 113–15, 116–17, 120–21, 140n45, 141, 224, 246. Véase también esencia divina; ejemplarismo divino; ideas divinas; unidad divina; Dios

unidad divina, 55, 78, 84, 93n26, 104, 106, 109, 110n70, 115, 154. Véase también esencia divina; ejemplarismo divino; ideas divinas; simplicidad divina; Dios

Machine Translated by Google

voluntad divina: ejemplarismo divino y, 13, 141, 145–47, 151n74, 152, 155, 157–59, 188–89, 210, 216, 223, 227, 238–39, 242, 243, 247, 249; poder divino y, 139n43; libertad y, 52, 91n21, 151n74, 155, 188–89, 247, 251; libertad humana y, 185n95; error molinista, 224; participación y, 210, 238–39; posibilidad y, 139n43, 141, 145–47, 210, 216, 238. Véase también esencia divina; ejemplarismo divino; ideas divinas; intelecto divino; conocimiento divino; poder divino; voluntad divina; Dios

voluntades divinas, 13, 53, 108n61, 145–46. Véase también ejemplarismo divino; ideas divinas; voluntad divina; Dios

sabiduría divina, 19, 58, 77n78, 90, 91, 102, 107n60, 161, 218, 224, 233, 250. Véase también ideas divinas; intelecto divino; conocimiento divino; Dios

efectos: forma determinada de, 19–20, 58, 249; de agentes inteligentes, 15, 24, 28, 36, 37n85, 51, 54, 56, 57, 60, 61, 157–58, 225–26, 227, 238; de agentes naturales, 15, 21–22, 28, 47, 57, 60, 166–71, 171–73, 174–77, 177–81, 184, 186–88, 189, 225, 244, 248; preexistencia en agentes, 15, 51, 53–54, 56, 57, 61, 96–97, 159, 225–27; de agentes voluntarios, 28, 157–58, 227, 238. Véase agente; causalidad; causa

causalidad eficiente. Véase agentes; causalidad; causa

emanación: Avicena y, 158–59, 167; nec-essary, 158–59; Platonism and, 158–59; Thomas and, 162, 169–70, 183–84, 186, 188–90. Véase también Agent Intellect; dator formarum; divine ejemplarism

ens. Véase ser (ens)

fin: como causa de causa eficiente, 35–36; de efecto, 29–31, 100, 158–59; ejemplar como, 37–38, 40–41, 246; como pretendido por agente, 7–8, 28–32, 59, 60, 100, 151–52, 244; orden hacia, 49–52, 54, 60–63, 79–80, 159; predeterminación de, 7–8, 22, 28–32, 52, 54, 57–63, 79–80, 158–59, 178, 243, 244–45; de producción, 29–31, 57, 168. Véase también agentes; ejemplarismo; ideas

esse. Ver ser (esse)

esencia: ideas divinas y creadas, 150n72, 194–95, 213–17, 222–23, 227–30, 237–41, 242–43, 248; de seres finitos, 82, 85, 110, 117, 163, 164, 176, 203–4, 208, 210, 211–12, 218, 220, 221, 227–28, 233, 234–42; como forma del todo (forma totius), 164–65; de individuos, 163–65, 227; de inoperantes, 9; materia como incluida en, 163–65; como una “participación”, 238–41; Platón y, 46, 192–93; como principio de potencia, 206, 208, 237; predicación por, 197; distinción real entre esse y, xiv, 176, 200–201, 203–4, 205, 210, 211–12, 222, 234, 240, 244; del alma racional, 170n48; como no-ser relativo, 110, 235–37; de sustancias separadas, 170n48. Véase también ser (ens); ser (esse); distinción; esencia divina; ejemplarismo divino; ideas divinas; participación

eterno: conocimiento divino como, 91n21, 99n44, 103–4, 107n60, 140, 142, 185n95, 224n101; Dios como, 224; Ideas platónicas como, 193

mal: ideas divinas de, 123, 137–38, 144; como inoperante, 126; como privación, 137

causalidad ejemplar. Véase ejemplarismo divino; ideas divinas; ejemplarismo; ideas

ejemplarismo: naturaleza análoga de, 20, 21–23, 42–43, 153–54, 156n1, 244–45; arte y, xvii, 1, 3–4, 5, 7–8, 14, 15, 19, 20, 22, 23, 27, 28, 36, 41, 42, 43, 58, 89, 127–28, 154, 156, 157, 163, 223–27, 245; asimilación y, 12n26, 26, 27n62, 73, 128; definición de, 8, 12n26, 21, 24–25, 25–33, 43, 80; causalidad eficiente y, 34, 35–36, 43, 47, 73–74, 154, 158, 216, 245–46; externa, 3, 19, 20, 22, 23, 77–78, 154, 244–45; no quinta causa, 34, 42, 245; causalidad final y, 28–32, 34, 37–38, 40–41, 43, 81, 154, 245–46; causalidad formal y, 6–10, 15, 25–26, 33–34, 36–43, 57, 103, 119–20, 154, 158, 160, 245, 246; cuatro causas y, 33–41, 42, 245; en general, xvii, 1, 2–4, 6–10, 12–16, 19, 21, 23–33, 145; ideas y, xvii–xviii, 3, 5, 6–7, 10, 11, 15–16, 18–19, 21, 22, 23, 24, 27, 31, 33, 35, 37, 40, 42–43, 57, 103, 119–20, 153, 245; intelectual, 22, 23, 24n51, 31, 42, 77–78, 149, 154, 156n1, 245, 247; intencionalidad y, 7–8, 12n26, 26, 27–28, 128, 151–52;

Machine Translated by Google

ejemplarismo (cont.)
Kondoleon sobre, 37–38, 40–41; semejanza (semejanza) y, 2–3, 6–7, 10, 11, 15, 19, 21, 24, 26, 30, 39–40, 41, 73, 77n78, 78n80, 213, 224, 225, 244; causalidad material y, 35, 127–28, 163; natural, 21–22, 23, 77–78, 149, 154, 244, 247; platonismo y, 32–33, 44–48, 63, 81, 133, 158, 188, 191, 228, 246; conocimiento práctico y, 10, 11, 12, 13, 16, 18–19, 20, 23, 24, 41, 43, 56, 131, 145, 245; Tomismo y, xiii–xiv, xviii, 148–53, 244, 249–52; Van Steenberghen
sobre, 37n85; voluntad y, 13, 26, 28, 32, 34, 36, 40, 41, 216. Véase también ejemplarismo divino; ideas divinas; ideas; conocimiento
ejemplares. Véase ejemplarismo divino; ideas divinas; ejemplarismo; ideas
existencia. Ver ser (esse)

Quinta Vía, 62n37, 79–80
causalidad final. Véase causalidad; causa; fin
forma: accidental, 37, 167, 198, 205, 217, 230, 240; según el cual (secundum quam), 6, 26, 160; por lo cual (a qua), 6, 22, 42–43, 78, 89, 160, 169; extrínseco, 25–26, 35, 37, 38, 39, 40–41, 42, 43, 57, 147, 154, 160, 188, 245, 247; con respecto a lo cual (ad quam), 6–7, 25, 26, 160; intrínseco, 25–26, 37, 38, 39, 40–41, 160, 161; natural, 31, 134, 165–71, 171–88, 248; naturaleza de en general, 40, 245; como objeto del entendimiento, 88–95, 99n44, 101–3, 106–7; de la parte (forma partis), 163–65; como principio de entendimiento, 46, 88–95, 101–3, 106–7; sustancial, 21–22, 25, 26, 166, 167; tomado absolutamente, 171–73, 174, 175, 182, 186, 248; del todo (forma totius), 163–65. Véase también causalidad; causa; ejemplarismo divino; ejemplarismo
causalidad formal. Véase causalidad; causa; ejemplarismo divino; ejemplarismo; forma
Cuarto Camino, 64, 65–80, 149

género: consideración del artesano, 9; primero en, 65, 69–70; como se incluye en la idea divina del individuo, 126, 165, 214; máximo en, 65, 69–70; operatividad de, 132; participación de las especies en, 196–97, 229n105

Dios: como ser (ens), 176; como Ser Mismo (Ipsum Esse), 110, 116, 218, 222, 234, 235; como causa de ser (esse), 49, 56, 65, 70, 173, 176, 180, 185, 216, 239n128, 241, 242–43; como causa de seres (entia), 54, 56, 65, 184, 239n128; como causa de surgimiento, 176, 178–79; distancia de las criaturas de, 234; existencia de, xviii, 44, 48, 65–75, 79–80; como Primer Acto, 207, 211–12; como Primer Ser, 69, 77n78, 207, 211, 222; como Primera Causa, 14, 64, 188; como Primer Bien, 222; libertad de, 52, 91n21, 151n74, 155, 158–59, 188–89, 238, 247, 251; imagen de, 77n78, 149n71; intención de, 151–53, 233; como ser máximo (maxime ens), 65, 68, 69n57, 70, 72–75; necesidad y, 52, 158, 188–89, 247, 251; como motor primario, 178–79, 181, 184, 187, 250–51; como acto puro, 148, 246; relación de las criaturas con, 75, 90–93, 96, 97, 103–4, 106, 116, 120, 219, 232, 237; como ser simple, 83–84; como Ser Subsistente (Esse Subsistens), 206–8, 210; como no participado, 207, 212, 213, 232, 240, 243, 250. Véase también creación; esencia divina; ejemplarismo divino; ideas divinas; intelecto divino; conocimiento divino; Personas Divinas; poder divino; simplicidad divina; unidad divina; voluntad divina; voluntades divinas; sabiduría divina; participación
Bien: y ejemplaridad divina, 74–75, 77, 90–91, 149, 158, 218, 219–20, 224, 233; bondad divina, 77, 78, 90–91, 149, 158, 218, 219–20, 224, 226–27, 233; Bien primero, 222; y participación, 74–75, 195, 221–22; como atributo trascendental, 65, 66, 68, 70, 221–22; del universo, 80. Véase también atributos; ejemplarismo divino
bondad. ver el bien

Ideas: arte y, xvii, 1, 3–4, 5, 7–8, 14, 15, 19, 20, 22, 23, 27, 28, 36, 41, 42, 43, 58, 89, 127–28, 154, 156, 157, 163, 223–27, 245; definición de, 8, 12n26, 21, 24–25, 25–33, 43, 80; como causas ejemplares, xiv, 3, 5, 6–7, 103, 119–20; como causas formales, 6–10, 15, 25–26, 33–34, 36–37, 38, 39–40, 41, 42–43, 57, 103, 119–20, 154, 158, 160, 245, 246; imitación y, 6–8, 12, 24–25, 142, 147, 152, 154, 245;

Machine Translated by Google

intencionalidad y, 7–8, 12n26, 26, 27–28, 128, 151–52; como semejanzas (similitudes), 3, 10, 11, 12, 15, 16, 21, 24, 28–29, 41, 46, 57, 73, 77n78, 84, 88, 89, 94, 101, 126, 134, 142, 245; como medidas, 27, 36, 38, 41, 245; como nociones (rationes), 10, 11, 16, 18; como práctico, 5, 8–12, 13–14, 16–19, 20, 21, 24, 32, 43; como especulativo, 5, 8–12, 16–19; voluntad y, 8, 146, 157–58. Véase también ejemplarismo divino; ideas divinas; imagen del ejemplarismo: del ejemplar, 2–3, 77n78, 149; de Dios, 77n78, 149n71. Véase también ejemplarismo divino; ejemplarismo; idea

imitabilidad. Ver imitación

imitación: analogía de, 19, 73, 77n78, 79n80; arte y, 13, 36, 78, 89, 223–24; ejemplarismo divino y, 13, 19, 56, 68, 73, 86, 87, 90–92, 99n44, 108–10, 116, 135, 143, 145–47, 149–53, 154, 160, 210, 218, 222–24, 230, 232, 236, 237, 242, 247, 249; ideas divinas y, 58n29, 78, 92, 107–8, 116, 133, 135, 139n43, 140, 142, 144, 147, 154, 223–24, 231–32, 235–36, 246; ejemplarismo y, 2, 6–8, 10, 12–13, 24–25, 26, 30–31, 36, 41, 43, 52, 78, 79n80, 80, 89, 128, 144, 147, 152, 154, 160, 245, 246; ideas y, 6–8, 12, 24–25, 142, 147, 152, 154, 245; imagen como, 2; y limitación, 237; y multiplicidad de ideas divinas, 58n29, 86–87, 90–93, 95–97, 99n44, 101, 103–4, 105–6, 106–10, 116, 154, 223, 231–32, 236, 246; participación y, 202, 210, 218, 231–32, 237. Véase también arte; ejemplarismo divino; ejemplarismo

individuos: ser (esse) de, 125, 144; ideas divinas de, 86, 96, 118n88, 123–33, 134n29, 137, 143–47, 150, 155, 156, 159, 162, 194, 214, 217, 227, 228, 247; esencias de, 163–65; individuación de, 127–29, 162, 165, 180, 124, 127, 214; inteligibilidad de, 144; participación y, 196–97, 200, 206, 207n55; Platón y, 46, 124, 132, 193; providencia y 118n88, 125, 132, 159 infinito: acto de ser (esse), 108–9; dependencia de lo finito, 218; distancia de Dios, 234; perfección de la esencia divina, 109, 152–53, 221, 235, 247

intelecto: agentes que actúan a través de, 7, 15, 28, 31–32, 52, 57; angélico, 99n100, 182–84, 189, 248; inmaterialidad de, 82; práctico, 8–9, 17, 89n15, 245; especulativo, 8–9, 17, 89n15, 245; y verdad, 27. Véase también intelecto divino .

Inteligencia, 51, 63, 167. Véase también ángeles .

inteligibilidad: de las ideas divinas, 143; de los individuos, 144; de la materia y, 165; de la participación y, 198; del mundo, 252

especies inteligibles, 84–85, 88–89, 91, 93, 94–95, 101–2, 162, 189, 246, 248. Véase también ideas divinas; intelecto divino; ideas; intelecto.

intención: arte y, 5, 6–7, 9, 15, 28, 29, 33, 57; ejemplarismo divino y, 31n69, 57, 59, 60, 63, 79, 80, 81–82, 100, 128–29, 142, 147, 151–52, 178, 233; ideas divinas y, 81–82, 88, 94–95, 100; del intelecto divino, 60, 63, 79, 80; naturaleza divina y, 152; de fin, 5, 7–8, 22, 28–29, 33, 37–38, 41, 43, 60, 63, 79, 100, 178, 244, 246; ejemplarismo y, 5, 6–8, 12, 21, 22, 24, 26, 27–29, 34, 37–38, 41, 43, 52, 81–82, 142, 152, 154, 244–46; de Dios, 151–53, 233; ideas y, 5, 6–8, 15, 21, 24, 35, 36, 37–38, 41, 52, 142, 144, 147, 152, 154, 245, 246; existencia intencional, 36, 236; orden intencional, 35, 37–38, 243, 129; similitudes intencionales, 81–82; de agentes naturales, 60, 63n40, 79, 178; de la naturaleza, 124, 128–29, 132; conocimiento práctico y, 9; de agente principal, 100; Palabra como, 95, 98, 121. Véase también ejemplarismo divino; ideas divinas; ejemplarismo; ideas

conocimiento: realmente práctico, 9–11, 17, 21, 24; del artesano, 5, 17, 27, 163; humano, xv, 9, 27; como medida, 27–28; práctico, 5, 8–12, 16–20, 21, 24, 27–28; especulativo, 5, 9–12, 16–20, 27–28; virtualmente (o habitualmente) práctico, 9–11, 17, 21. Véase también conocimiento divino; ideas divinas; ideas

vida: como atributo divino, 77, 149, 220; y ejemplaridad divina, 96, 219, 232; Primera Vida, 77, 149

semejanza (similitud): esencia divina como, 19, 21n45, 71, 84, 86, 89, 94–95, 101, 102, 149, 151, 207, 208, 212, 215, 216, 218, 219, 223, 225, 227, 229, 230–33, 234, 240, 241, 242, 243,

Machine Translated by Google

semejanza (similitud) (cont.)
247, 249, 250; ejemplarismo divino y, 61, 71, 149, 150, 151, 157, 216, 217, 219, 224, 225, 227, 229, 233, 236, 242, 248–49; idea divina como, xv, 58, 61, 81, 84–85, 101, 130, 143, 149, 151, 157, 213, 214, 217, 219, 223, 227, 229, 230, 231, 233, 236, 239, 240, 242, 247, 248; intelecto divino como, 14, 54, 149, 151, 233; de efecto en agente, 15, 21n45, 22, 47, 54, 57, 78, 149, 179; ejemplarismo y, 2–3, 6–7, 11, 15, 19, 21, 24, 26, 30, 39–40, 41, 73, 77n78, 78n80, 213, 224, 225, 244; idea como, 3, 10, 11, 12, 15, 16, 21, 24, 28–29, 41, 46, 57, 73, 77n78, 84, 88, 89, 94, 101, 126, 134, 142, 245; imagen como, 2, 77n78, 149; especie inteligible como, 84, 94, 97; intencional, 29, 81; medida y, 36; participación y, 64, 101, 137, 193, 200–204, 207, 208, 210, 212, 213, 218, 227, 230–33, 236, 239, 240, 242, 243, 249, 250; Palabra como, 95. Véase también asimilación; ejemplarismo divino; ideas divinas; ejemplarismo; ideas

limitación: acto no autolimitante, 208–9, 230n106; del ser (esse), 203–4, 208–9, 210, 212, 222, 227, 234, 235, 237, 242–43, 249; composición y, 201–4, 208–9, 227, 234, 235, 242, 249; de ideas divinas, 237, 240, 242; de esencia, 237, 240, 242–43; desigualdad formal y, 202–4, 230n106; seres limitados, 66–70, 73–74, 201, 221; perfecciones limitadas, 66–70, 71, 73, 76, 201, 230n106; participación y, 201–4, 208–12, 227, 234, 237, 242, 249; potencia como principio de, 212, 240, 243

distinción lógica. Véase distinción

causalidad material. Véase causalidad; causa; asunto

materia: arte y presupuesto, 4, 9, 19, 21, 27n62, 101, 127, 163, 170; Avicena sobre, 167; ideas divinas y, 123, 127, 128, 130, 133–35, 144, 162–65, 169–71, 186–87, 189, 214, 248; esencia y, 164–65; género y, 115; Dios como causa de, 125, 127, 130, 133, 162–65, 170, 186–87, 189, 248; naturaleza y, 81, 166, 169–71, 171–74, 183–84, 186–88, 189, 248; participación y, 198, 200, 201, 203, 205, 209; Platón sobre, 46, 82, 124, 132, 133, 135, 162, 166, 172, 182; primo, 123, 133–35, 165n34; como principio de individuación, 124, 127, 128, 132, 162

medida: idea divina como, xvi; conocimiento divino como, 27n61; ejemplar como, 27, 36, 38, 41, 68, 69–70, 245; Primer Ser como, 67, 69–70, 72; idea como, 27, 36, 38, 41, 245; de conocimiento, 27; conocimiento como, 27; y similitud, 36. Véase también ejemplarismo divino; ejemplarismo

modelo: arte y, 3, 20, 22, 78, 93n26, 154, 244–45; esencia divina como, 143; objeto extrínseco como, 3, 20, 22–23, 37n85, 78, 154, 244. Véase también arte; ejemplarismo

Molinismo, 224n101

movimiento: del poder de un agente, 177, 189; ángeles como causa de, 183–84, 189, 248; como causa de formas naturales 170n48, 184, 187, 189; Dios como motor primario, 178–79, 181, 184, 187, 250–51; de cuerpos celestes, 179, 182–84, 189, 248; de un instrumento, 180–81, 184; e intensidad de accidentes, 230n106; de agentes naturales, 31–32, 179, 181, 184, 187; de cuerpos naturales, 177, 183 motor. Véase movimiento

multiplicidad: de atributos divinos, 78, 221; de ideas divinas, xv, xviii, 20, 78, 82, 83–122, 139n43, 147n68, 154, 159n16, 184, 221, 222, 246; de ejemplares, 194–95, 250; lógica, 115–16, 103, 105, 139n43, 154, 246; participación y, 203, 221; principio de, 96, 109

naturaleza: del agente, 15, 21n45, 22, 57, 149, 172, 175, 225–26; arte versus, 22, 225–26, 244; autor de, 54; casualidad versus, 52; común, 33n74; de cosas compuestas, 25, 209; fin determinado por, 7, 22, 31, 49, 52, 54, 61, 251; genérico, 124, 128–29, 162; individual, 124, 127–29, 132, 162; intención de, 124, 128–29, 132, 167; operaciones de, 168–70, 176–88, 248; prioridad por, 202, 209, 210, 230n106; específico, 124, 127–30, 132, 162, 182

necesidad: del ejemplarismo divino, 151, 247, 249; emanacionismo y, 158, 188–89; Dios y, 52, 158, 188–89, 247, 251; naturaleza y, 49, 61–62. Véase también azar; ejemplarismo divino; ejemplarismo

Machine Translated by Google

Neoplatonismo, xviii, 44n1, 68–69, 72, 74, 76n73, 155, 165, 202, 228, 247
no-ser: absoluto, 235–36; ideas divinas y, 110–11, 140, 141, 235–37; esencia como, 235–37; seres finitos como, 234–36; y multiplicidad, 109, 110–11, 236; relativo, 110–11, 235–37. Véase también ser (ens); ser (esse); esencia
nociones (rationes). Ver ideas divinas; ideas

Uno y los muchos, 204, 211
operaciones: del arte, 3, 170; fin de, 29–31; ejemplarismo y, 31; de Dios, 176–80; del intelecto, 94, 157; conocimiento y, 17–18, 29–31, 49, 130; de la naturaleza, 30–31, 47, 52, 169–70, 173, 176–77, 177–80, 248
orden: dinámico, 62–63; ejemplarismo y, 7, 49, 50, 62–63, 80n83, 100, 161, 250; estático, 62–63; hacia un fin, 7, 49, 159; del universo, 58, 80n83, 83, 100, 161, 250

panteísmo, 207, 213
participación: Boecio y, 195–97; por composición, 198, 200–206, 208, 209–10, 212, 213, 229, 230n106; definición de, 196, 211; ejemplarismo divino y, 64, 69, 72, 74–75, 101, 191, 192–95, 210, 213, 218, 219–28, 228–33, 236, 237, 242–43, 248–50; ideas divinas y, xvi, xviii, 101, 190, 191, 194–95, 213, 218, 219, 222, 223, 228–33, 236, 237, 238, 239, 241, 242–43, 244, 248–50; doble, 238–39, 241–42; de efecto en causa, 198, 203, 206–7, 213; causalidad eficiente y, 75, 175, 194, 195, 198, 210; in esse, 175–76, 196, 198–99, 200–201, 203–12, 221–22, 224, 227–28, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240n131, 241, 242–43, 249; esencia como una "participación", 239–41, 243; Fabro on, 199–201, 208, 218, 222–23; causalidad final y, 194, 195; por jerarquía formal, 201–4, 207, 208, 210, 212, 218, 229–30, 231n106, 232–33; Geiger sobre, 201–4, 208, 209–10, 218, 219–21, 232n111, 239–42; y Dios como no participado, 207, 212, 213, 232, 240, 243, 250; en Semejanza de Dios, 207, 208, 210, 211–12, 220, 223, 227–28, 231–32, 233, 236, 242–43, 249–50; causalidad instrumental y, 179, 189; lógico, 196–98, 200, 205, 213, 229n105; agentes naturales y, 172, 189; platonismo y, 33n75, 46, 172, 191, 192–95, 201, 218; predicamental, 199–200, 208; predicación y, 195, 197–98, 205, 206; principio de, 69, 70, 72, 74–75; causas secundarias y, 179, 189; por similitud, 201–4, 207, 208, 210, 212, 218, 229–30, 231n106, 232–33; te Velde on, 238–39, 241–42; trascendental, 199–201, 208; Wippel sobre, 204–10, 235n117, 241–42. Véase también creación; esencia divina; ejemplarismo divino; ideas divinas; poder divino; voluntad divina; ejemplarismo
patrón: idea divina como, 107, 165n34; ejemplar como, xiv, 24n51, 46–47; forma como, 39–40, 245
perfección: absoluta, 69, 70, 76n73, 138, 221, 222, 230n106; grados de, 64–68, 70, 73, 76, 95, 200, 202, 229, 230n106; divina, 110n66, 158, 236n121; ejemplarismo divino y, 65–79, 95, 121, 158, 219–27, 229; ideas divinas y, 109–11, 121, 138; Primera Perfección, 203–4, 239; infinita, 109–10, 152, 153, 235, 247; limitada, 69, 70–71, 73, 76, 95, 153, 206, 208, 230n106, 240; participación y, 196–98, 200–204, 206, 208, 211, 212, 213, 227–28, 229; recibida, 201, 202, 211, 212, 227, 240; simple, 66, 67, 70, 77, 219–20; trascendental, 70–71, 77, 149, 200, 219–22, 227; unívoco, 67, 76, 149, 200
filosofía, xiii, xvii, xviii, 2, 44, 83, 85n8, 93, 99, 107n60, 108n61, 111–13, 115, 116–22, 139n44, 148–53, 191, 201–2, 210, 228, 244, 249–52
Platonismo: crítica del, 32–33, 44–48, 53, 60, 63, 81, 82, 96, 107n60, 112, 113, 124–25, 132, 133, 135, 144, 158, 166, 172, 182, 188, 192–95, 197, 246, 251n3; emanacionismo, 158, 188; Ideas, 32–33, 44–48, 53, 60, 63, 81, 82, 96, 107n60, 112, 113, 124–25, 131, 132, 133, 135, 144, 166, 172, 182, 188, 191–95, 197, 246, 251n3; y participación, 191–95, 197, 201, 228; La comprensión de Tomás de, 32n73, 45. Véase también ejemplarismo divino; ideas divinas; ejemplarismo; ideas; participación
pluralidad. Ver multiplicidad
posibilidad: de creación, 110; y esencia divina, 139n43; y conocimiento divino,

Machine Translated by Google

posibilidad (cont.)
189, 224n101, 238, 239n127; y voluntad divina, 139n43, 141, 189; metafísica, 139n43, 151, 239n127. Véase también esencia divina; ideas divinas; conocimiento divino; poder divino; voluntad divina .
posibles: y ejemplarismo divino, 145–47, 210; e ideas divinas, xvi, 139–43, 145–47, 154, 239n127, 247; y poder divino, 141, 142; y voluntad divina, 141; y ejemplarismo, 41; participación y, 238, 241; puro, xvi, 41, 92, 112–13, 123, 138, 139–43, 145, 154, 216, 238, 239n127, 247. Véase también ideas divinas; posibilidad

poder: activo en los cuerpos, 166–67, 178–79; artesano y, 28, 35, 179, 181–82, 226; Avicebrón sobre activo, 166; Avicena sobre activo, 167; ejemplarismo divino y natural, 177–81, 187–89; de causa equívoca, 198, 206, 225–26; ejemplarismo y, 28, 35, 36; como dado por Dios, 177–78; de los cuerpos celestes, 180, 182, 186; poder instrumental, 174, 177, 179–82, 185–89; como movido por Dios, 177, 178–81, 187; de agentes naturales, 166–67, 174, 177–81, 185–89; participación y, 179, 198, 206, 225–26; como preservado por Dios, 177–78. Véase también poder divino

predefinición, 53, 88, 108n61, 136, 145, 184. Véase también ejemplarismo divino; ideas divinas; ejemplarismo; ideas
providencia, 62–63, 79–80, 117n88, 125, 132, 159, 176. Véase también ejemplarismo divino; ideas divinas

raciones seminales, 184n92, 187n98
distinción real. Ver distinción
relación: de causa a efecto, 38, 73, 155; de criaturas a Dios, 75, 90–93, 96, 97, 103–4, 106, 116, 120, 219, 232, 237; de la esencia divina a las cosas creadas, 21n44, 73, 86n10, 87, 90–93, 96, 97, 99n44, 103–4, 106, 116, 120, 237; de las ideas divinas a las cosas creadas, 19, 90–93, 96, 102, 133, 143, 155, 213, 218, 219, 228, 237, 250; De las ideas divinas a los agentes naturales, 169, 171, 174, 176, 186; de la esencia a esse, 203, 205, 208, 211, 234, 243; de los ejemplos a las cosas ejemplificadas, 3, 10, 89

sustancias separadas. Ver ángeles
similitud. Ver semejanza
sencillez. Ver la divina sencillez
singulares. Ver individuos
alma, 6, 162, 164n33, 170n48, 172n56, 183n90
especies: ideas divinas de, 76n75, 123, 124–33, 143, 154, 159, 165, 194, 214, 229, 246; participación y, 196–98, 229n105, 231; causalidad unívoca y, 171–72, 180, 182; como perfecciones unívocas, 67, 76. Véase también especie inteligible
Sustancias espirituales. Ver ángeles .
sustancias: ideas divinas de, 123–33, 136, 146, 150n72, 155, 230, 247, 248; participación y 200, 201, 230; como sujeto de accidentes, 135
Sol, analogía de, 79, 175–76, 198

teleología. Véase causalidad; causa; fin.
teología, xvi–xvii, 85n8, 98–99, 103, 107n60, 112, 117–22
atributos trascendentales del ser. Ver atributos
Trinidad, 98–99, 103n50, 118–19
verdad: absoluta, 8; teoría de la adecuación, 27; como atributo divino, 65, 68, 70, 76, 78, 110n70, 116; y ejemplarismo divino, 65, 68, 70, 76–77, 78, 110n70, 116, 149; de los juicios, xv; e intelecto práctico, 8–9, 17; e intelecto especulativo, 8–9, 17; como atributo trascendental, 65, 68, 70, 110n70

unidad. Ver unidad divina
Universales: ideas divinas y, 125, 144, 162, 123, 124–33, 246; participación y, 195–98, 206; subsistencia platónica, 33n74, 45–46, 63, 206, 246

voluntad: del artesano, 5, 13, 28–29, 36, 41, 157; ejemplarismo y, 8, 26, 28–33, 34–36, 40–41, 146, 157–58, 216; libertad humana y divina, 185n95; ideas y, 8, 146, 157–58. Véase también voluntad divina; ejemplarismo; ideas; intención

voluntades. Ver voluntades divinas
Sabiduría. Ver sabiduría divina
Palabra de Dios, 94–95, 98–99, 103, 107n60, 118–21, 251n3

Machine Translated by Google

Inex

^

Aertsen, enero, xiv, 177n72, 253
Alberto Magno, 108n61, 263
Albino, 253, 264
Algazel, 88n13, 162n22, 253, 254
Anderson, James, 173n59, 253
Aristóteles, 8, 27, 32n73, 33n74, 33n75, 34, 37–39, 42, 44–48, 59–60, 62n37, 63, 69, 73, 74, 81–82, 117, 144, 159, 165n34, 169, 182, 183n90, 193–94, 197, 200, 248, 251n3, 253, 254, 257, 258, 259, 260, 262, 263
Armstrong, Arthur H., 254, 261
Agustín, Santo, xvii, 6, 9, 32n73, 85, 96, 100, 104, 107, 108n61, 111–13, 115, 118, 122, 128–29, 130, 137, 176, 184n92, 187n98, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262
Averroes, 88n13, 254
Avicebrón, 166, 172, 254
Avicena, xvn6, 88n13, 128n14, 159, 164, 167, 173n58, 175n63, 215, 255, 259

Balmaceda, Federico, 77n78, 255
Berchman, Robert M., 255
Blumenthal, Henry J., 255
Bobik, José, 67n50, 68, 71n60, 255
Boecio, 109, 149, 150n71, 150n72, 165–66, 171, 182, 183, 195–96, 254, 255, 256, 260, 263
Boland, Vivian, xvn6, xvi, xvii, 10n23, 85n8, 87n12, 93n26, 97n35, 98n38, 103n50, 107n60, 108n61, 114, 117n88, 144, 251n3, 255
Buenaventura, Santo, xiii, 255, 256, 258
Bonino, Serge-Thomas, 157n5, 255
Brady, Jules M., 71n60, 255
Branick, Vincent P., xvin8, 89n16, 105n55, 106, 109, 110n66, 110n69, 110n70, 116, 144n57, 235n119, 255
Burnet, Juan, 255
Burrell, David B., xvn6, 83n1, 179n80, 255, 259
Burt, Donald X., 25

Carlos, Guillermo, 255
Cascante-Fallas, Luis Diego, xiiin2, 255
Chadwick, Henry, 256
Chambat, Lucien, 71n60, 256
Charlier, Luis, 71n60, 256
Chenu, Marie-Dominique, 118n88, 256
Clark, Mary T., 107n60, 187n98, 256
Clarke, Norris, xvin8, 45n1, 58n29, 81, 139n44, 143, 199n32, 256
Collins, James, 183n90, 256
Conway, Jaime I, 139n44, 256
Cortesía, Luis, 45n1, 256
Corvez, Maurice, 71n60, 256
Couesnongle, Vincent de, 70n59, 25
Primos, Ewert, xiiin2, 256
Crabbe, Ana, 256
Cullen, Christopher M., 1920-1923, 256
Cunningham, Francis A., xvn6, 256

Davies, Brian, 83n1, 255, 257,
De Koninck, Thomas, 251n3, 25
Dewan, Lawrence, xvin8, 91n21, 112n74, 113n75, 117, 125n7, 139n43, 141n47, 143n54, 145, 146, 224n101, 257, 262
Dionisio. Véase Pseudo-Dionisio.
Doolan, Gregory T., 117n87, 190n105
Duns Scotus. Véase John Duns Scotus
Durantel, Jean, 53n20, 257

Ewbank, Michael B., 257

Fabro, Cornelio, 45n1, 69n55, 72, 80n82, 171n55, 173n58, 175n64, 176n70, 177n72,

Machine Translated by Google

Fabro, Cornelio (cont.)
196n23, 197, 199–201, 204, 208, 209, 218, 222–23, 236, 237, 257
Cuarzo, John Lee, xvin8, 25n51, 93n27, 97n37, 114n77, 257
Fay, Thomas, 257

Garrigou-Lagrange, Réginald, 71n60, 83n1, 257
Gauthier, René-Antoine, 97n36, 257
Geiger, Louis B., xvn6, xvin8, 45n1, 93n26, 97n36, 98–99, 107n59, 114n79, 116, 117n84, 120, 153, 196n23, 199, 201–4, 208, 209, 210, 213, 218, 219–21, 222, 232n111, 239, 240, 241, 257
Gersh, Stephen, 258
Gilson, Étienne, xiii, xiv, 107n60, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 122, 148, 152, 153, 173n59, 187n98, 249, 258
Girardi, Giulio, 24n51, 31, 42n95, 258
Godofredo de Fontaines, xvin8, 36n81, 231n106, 264
Goodenough, Erwin R., 258
Greenstock, David L., 35n79, 37n84, 41n93, 43, 118n88, 258
Guthrie, William K. C., 25 años

Haldane, John, xvn6, 258
Hankey, Wayne J., 45n1, 258
Hart, Charles A., 45n1, 63n38, 67, 258
Henle, Robert J., 32n73, 45n1, 46, 63n40, 76n73, 97n37, 108n61, 111, 112, 113, 116, 148, 199n32, 258
Hesse, Juan, 258
Hughes, Christopher, 83n1, 258

Jámblico, xvii, 258
Isaye, Gastón, 36 años, 258

Jaeger, Werner, 258
Jansen, Lawrence F., 107n60, 259
Juan Duns Escoto, 36n81
Johnson, Mark F., 259
Jones, Roger Miller, xvi, 259
Jordania, Mark D., xvn5, xvin8, 95n30, 105–6, 107n60, 108n61, 135n33, 136n36, 144n58, 259

Kenny, Anthony, 62 años, 36 años, 25 años
Klibansky, Raymond, 32n73, 25
Club de golf, George P., 62n36, 25
Kondoleon, Theodore J., xvin8, 37, 38, 40, 64, 259
Kovach, Francis J., 223n100, 25
Kretzmann, Normando, 83n1, 185n95, 259, 262

Lavatorio, R., 72n62, 259
Leclercq, Jean, 108n61, 259
Lee, Patrick, xvn6, 259
Litt, Thomas, 179n78, 182n86, 259
Pequeño, Arturo, 45n1, 66n46, 67n47, 71n60, 73, 229n104, 259
Lonergan, Bernard B., xvn6, 98n40, 259

Macrobio, 32n73, 259
Maimónides, Moisés, 49, 51n14, 259
Maquart, François-Xavier, 68, 71n60, 25
Maurer, Armand A., xvin8, 91n21, 97n37, 112n74, 113n75, 139n43, 164n33, 165n34, 224n101, 257, 258, 260, 262
McCall, Raymond J., 260
McEvoy, James, 260
McInerney, Ralph, 258, 260
Meehan, Francis X., 38, 39n88, 173n58, 175n64, 177n72, 178, 181n83, 181n84, 182n86, 187n99, 260
Meyerhoff, Hans, 108n60, 260
Montagnes, Bernard, 225n102, 260

Obertello, Luca, 26
O'Connell, Robert J., 260, 26
O'Meara, Dominic J., xvin8, 108n60, 256, 260, 262
O'Meara, John J., 108n60, 26
Owens, Joseph, xvn6, 33n74, 260–6

Pablo, Juan, 261
Péghaire, Julien, 108n61, 261
Pegis, Anton C., 261
Perret, Marie-Charles, 3, 24n51, 261
Filón, 255, 258, 261, 264
Pieper, Josef, 82, 252, 261
Platón, 16, 32n73, 33, 44–48, 53, 60, 63, 81, 82, 96, 97, 113, 107n60, 124, 125, 131, 132, 133,

Machine Translated by Google

135, 166, 172, 182, 191, 192–95, 197, 246, 251n3, 262, 263
Plotino, xvii, 159, 254, 255, 260, 261, 262
Proclo, 32n73, 261, 262
Pseudo-Dionisio, xvii, 8n19, 12n27, 13, 14, 18, 23, 53, 55, 86, 107–8, 111, 115, 145, 146, 257, 258, 259, 260, 261, 262

Ramos, Alice, 62, 63n38, 261
Reale, Giovanni,
Renard, Henri, 173n59, 262
Rist, John M., 262
Rocca, Gregory P., 108n61, 262
Ross, David, 47n6, 253, 262
Ross, James F., xvin8, 91n21, 97n37, 112–13, 116, 139n43, 148, 224n101, 257, 260, 262

Scotus. Véase John Duns Scotus
Saffrey, Henri-Dominique, 2n4, 51n16, 69n57, 70n59, 124n3, 213n75, 262, 263
Shanley, Brian, ix, 185n95, 224n101, 262
Simonin, H.-D., 262
Chispas, Timoteo, 22n47, 262
Tocón, Eleonore, 185n95, 262

TeSelle, Eugene, 108n60, 187n98, 262
Torrell, Jean-Pierre, 4n11, 12n27, 59n31, 195n19, 251n3, 263

Urbano, Linwood, 73n66, 263

Van Fleteren, Frederick, 26
Van Steenberghen, Fernando, 37n85, 62n36, 66, 67n49, 68–69, 71n60, 72, 74–75, 76, 80n83, 263
Velde, Rudi A. te, 45n1, 177n72, 196n23, 199n32, 209, 221, 238–40, 241, 263

Wagner, Marion, 71n60, 263
Weisheipl, James A., 108n61, 263
Blanco, Kevin, 26 años
Wiele, Joseph Vande, 26
Guillermo de Auvernia, 32n73, 264
Winston, David, 264
Wippel, John F., ix, xiv, xvin8, 9n21, 10n23, 15, 21n44, 36n81, 45n1, 51n15, 57n26, 58n28, 58n29, 62n36, 66n45, 71n60, 71n61, 75n72, 83n1, 84n2, 84n3, 86n10, 89n15, 90n17, 91n21, 93n26, 95n30, 98, 102n46, 104n51, 110, 112n74, 113n76, 114, 125n7, 126n8, 130, 133n24, 134n29, 135n32, 136n35, 138, 139n42, 139n43, 139n44, 140n45, 141n47, 142, 143n52, 146, 147n68, 164n33, 172n57, 173–74, 175n64, 177n72, 180n81, 186n96, 196n23, 198n27, 198n29, 199, 204–10, 211n67, 211n68, 212, 218, 231n106, 235, 236n121, 240n131, 241–42, 260, 264
Witt, Reginald E., 264
Wolfson, Harry A., 264

Zedler, Beatrice Hope, xvin8, 88n13, 139n44, 254, 264